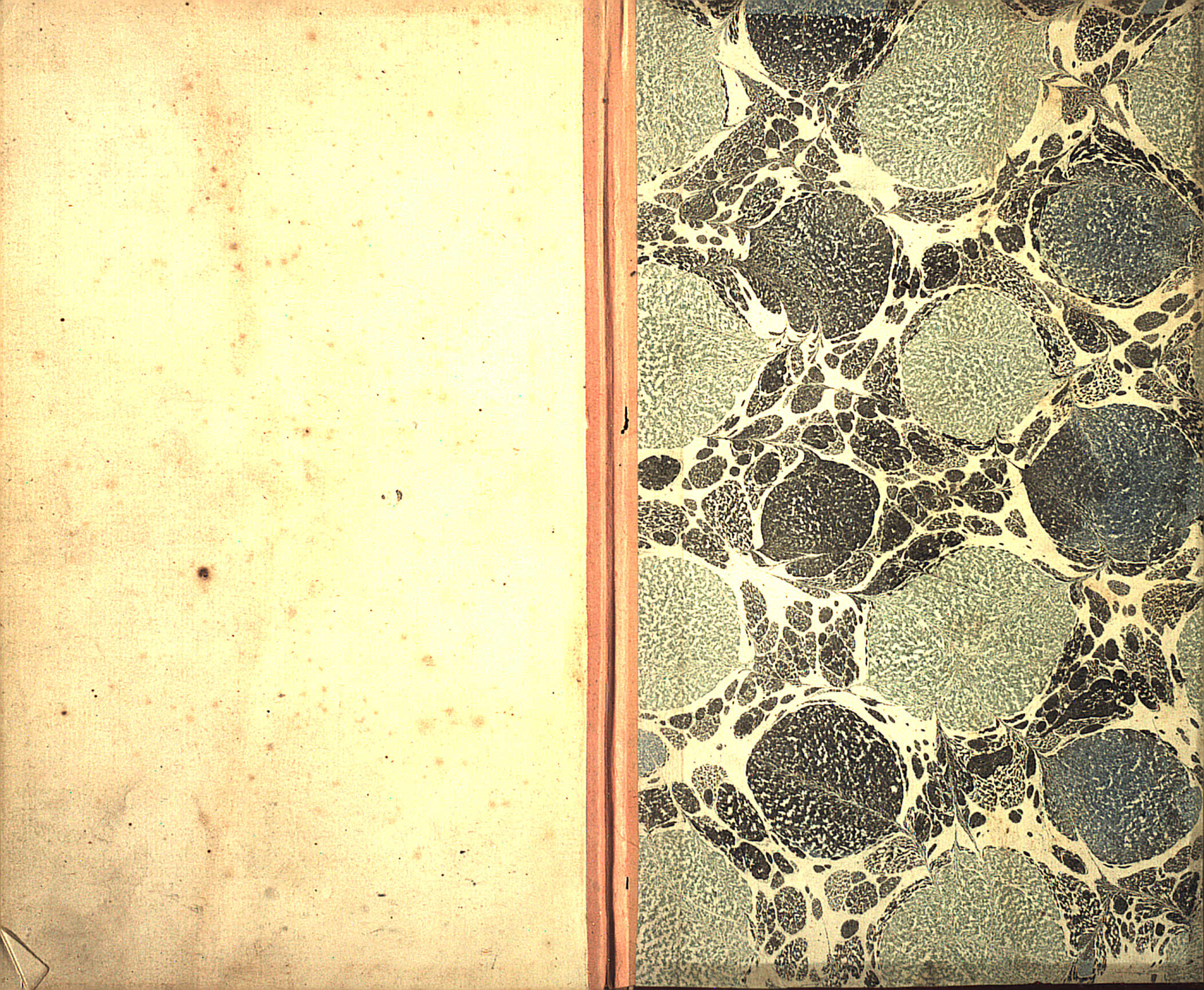


مدى الدهر والايام والذنب حاصل — وجاء نزول الموت والقلب غافل
نعيمك في الدنيا غرور وحسرة — وعيشك في الدنيا محال وباطل
الا انما الدنيا كمنزل راكب — اراح عشيا وهو في الصبح راحل
ترحل من الدنيا فانك راحل — وبادر فان الموت لاشك نازل

شرح طوالع الانوار

شرح طوالع الانوار شمس الدين الآملي المتوفى سنه وسماه تنقيح الافكار من اسامي الكتب كاتب چلبي



٧٧٦



٧٨٢



الحمد لله الذي دلت آثار قدرته على كمال حكمته وعمت سوابغ نعمته
كافة بريته والصلوة على خير من شرفه بنبائه ونصرته محمد وعترته وبعد
فيقول المولى المعظم والامام المفخم فارس ميدان الفروع والاصول والى ممالك
المعقول والمنقول قدوة الافاضل والعلما افضل المتأخرين شمس الملة والدين
محمد بن محمود الاملي متع الله المسلمين بطول بقائه وانعم على طلاب اليقين
بحراسة حوبائه لما تقرر في العقول وتحقق عند ارباب الفروع والاصول ان اول
ما يجب على الطالب واولى ما يعتني به من المطالب معرفة المبدا الواجب وما افاده
من الاثار والمواهب ولا يكاد يحصل ذلك لمن ليس بمؤيد بعد النظر الصحيح والفكر
الصائب الا بالاطلاع على مناظرات العقلاء ومقتضيات افكار الحكماء وتحقيق ما هو
الحق منها بالحجج والبينات ودفع ما اوردوه من الشكوك والشبهات وكان المتكفل لهذا
المرام الفن المسمى بالكلام الذي هو مطلع انوار اليقين وعليه مدار علوم الدين
ومما اشتهر منه في الاقطار المختصر الموسوم بطوالع الانوار من مصنفات المولى السعيد
عضد الاسلام اقضى القضاة والحكام قدوة المحققين ناصر الملة والدين عبد الله
بن ابي القسم علي بن عمر البيضاوي خصه الله بهدايا غفرانه وكساه جلابيب رضوانه
لكونه مع صغر الحجم ورصانة النظم جامعا لخلاصة اقوال المتقدمين والمتأخرين
شاملا لزبدة آراء الحكماء والمتكلمين مع زيادات بديعة واشارات غريبة لم توجد
في تصانيف الاولين والاخرين لكنه لبلوغه في الايجاز من قبيل الالغاز ولما تعذر
على المحصلين ادراك حقايقه وتعسر على المستعدين ابراز دقايقه التمس جماعة ممن
صاحبتهم من الاخوان وطلبة ممن باحثتهم من الخلان ان اكتب له شرحا يكون كافيا

لبسط قواعده وافيا بحل معاقده كاشفا قناع الريب عن تركيبه ومعناه مغنيا في تقرير
مقاصده عن شرح له سواه غير مفض الى الاطناب ولا مخل بما يتعلق باغراض الكتاب
فلما رايت ان اجابة دعوتهم مستوجبة للفوز والنجاة متضمنة لنيل الدرجات
تلقيتها بالقبول وبذلت المجهود في تحقيق المسئول وسميته بتنقيح الافكار في شرح
طوالع الانوار وسالت الله سبحانه الهام الحق والقهام الصدق وهو حسبي ونعم
الوكيل وهذه امور قدمتها ليزداد الخائض فيه بصيرة بمعرفتها **الاول**
في بيان ماهيته قيل هو علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وافعاله وعن
الممكنات واحوالها وعن الملائكة والانبياء والاشقياء والسعداء وعن الحشر
والجزاء في دار البقاء يوم العدل والقضاء بدلائل عقلية ونقلية وفيه نظر لاشتماله
على التكرار واستعمال المطلق وارادة المقيد وقيل هو علم يبحث فيه عن ذات الله
وصفاته واسمائه وعن احوال الممكنات في المبدا والمعاد على قانون الاسلام وفيه
مع ما في الاول فساد آخر وقيل هو العلم الباحث عن الاعراض الذاتية للموجود
من حيث هو على قاعدة الاسلام وفيه نظر لانه يبحث فيه عن المعدوم والحال
وهما ليسا باعراض ذاتية للموجود وما يقال ان البحث عنه انما هو بواسطة
مقابلته عن الموجود كلام غير محصل وقيل هو علم يقتدر معه على اثبات العقايد
الدينية بايراد الحجج ودفع الشكوك وفيه نظر لصدقه على الخلاف وكثير من العلوم
فان قلت المراد بالعقايد جميعها والخلاف غيره لا يقتدر معه على
اثبات جميعها **قلت** لو سلم يلزم ان يكون الخلاف بعضا منه ولان
اكثر مباحث الجوهر والعرض مما لا مدخل له في اثبات شيء من العقايد الدينية
بوجه **فان قلت** البحث عن ذلك من المبادي **قلت** لا جائز
لما ياتي والاولى ان يقال هو علم يبحث فيه عن الاعراض الذاتية للمعلومات من حيث
هي على منهج الاسلام **فان قلت** منهج الاسلام انما يعرف بالكلام فتعريفه به دور
قلت لو سلم فالجهة متغايرة الثاني في بيان موضوعه اعلم ان

موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وهي التي تلحق الشيء لذاته او لجزئه
او لما يساويه قيل موضوعه ذات الله تعالى من حيث هي وذوات الممكنات
من حيث افتقارها اليه لان ما يبحث فيه من اثبات المبدء الواجب بالذات وصفاته
وافعاله واسناد الممكنات اليه واحوالها في المبدء والمعاد امور تعرضها من الحيثية المذكورة
واعترض عليه بوجهين الاول ان وجوده تعالى مطلوب بالبرهان في هذا العلم
فلا يجوز ان يكون موضوعا له الثاني انه يبحث فيه ايضا عن الكلي والجزئي
والواحد والكثير والعلة والمعلول وهي لا تعرض لذات الله من حيث هي ولا لذات
الممكنات من حيث افتقارها اليه بل تعرضهما من حيث كونهما موجودين
واجيب عن الاول بان المطلوب بالبرهان وجود ذاته تعالى والوجود عارض
للذات كما هو راى اكثر المتكلمين فلا ينافي كون الذات موضوعا وفيه نظر اما اولا فلان
الحق ان وجوده عين ذاته على ما بان واما ثانيا فلان التصديق بوجود الموضوع ينبغي
ان يكون متقدما على العلم وحينئذ لو كان ذاته موضوعا كيف يكون وجوده مطلوبا
بالبرهان فيه وعن الثاني بانه يجوز ان يكون البحث عن تلك الاشياء من المبادي
ولقائل ان يقول المبادي ان لم تكن بينة بذاتها وجب ان يكون مبينة في علم اعلى منه
ولا علم فوق هذا فان قلت يجوز بيانها فيه لكنها لا تكون فيه مقصودة
بالذات قلت الكتب مشحونة بان المبادي التصديقية ان لم تكن بينة
بذاتها ينبغي ان يكون من شانها ان يبين في علم آخر ولو بينت في ذلك العلم يكون
مبادي بالنسبة اليه الى غيره نعم لو قيل لم لا يجوز ان يكون البحث عن تلك الاشياء لتتميم العلم
بما ليس منه لكان وجها وقيل هو الموجود لانه يبحث فيه عن تقسيم الموجود الى قديم
وحادث والحادث الى جوهر وعرض والجوهر الى حيوان ونبات وجماد وعن انه لا بد
من واجب يجوز صدور الفعل عنه وان العالم صدر عنه وان بعثة الانبياء من جملة
آثاره وغير ذلك وهذه الاشياء تعرض للموجود من حيث هو فيكون هو الموضوع وفيه
نظر من وجهين الاول انه يبحث فيه عن المعدوم والحال ومباحثها باعراض

الوجود عارض للذات

الحق ان وجوده عين ذاته

التصديق بوجود الموضوع ينبغي ان يكون متقدما على العلم

ذاتية

ذاتية له الثاني انه لا يتميز عن الالهي وقال الاولى ان هذا العلم لما لم يكن
فوقه علم يبين فيه موضوعه وجب ان يكون امرا بينا بنفسه ولا شيء ابين من
الوجود من حيث هو موجود فيكون هو الموضوع وفيه مع الوجهين انه لا يلزم
من وجوب كون موضوعه بينا بنفسه ان يكون ابين الاشياء حتى يكون هو الموجود
والاولى انه ما نبهنا عليه في التعريف الثالث في بيان مباديه اعلم ان مبادي
كل علم ما يبتني عليه مباحثه وهي اما تصورات او تصديقات اما التصورات فهي حدود
اشياء تستعمل في ذلك العلم وتلك تنقسم الى ما يكون التصديق بوجوده متقدما
على العلم وهو الموضوع وما يدخل فيه لان ما لا يعلم كيف يطلب ثبوت شيء له والى
ما يكون التصديق بوجوده انما يحصل في العلم نفسه وهو ما عداه كالاعراض الذاتية للموضوع
فحدود القسم الاول تسمى حدودا بحسب الماهيات وحدود القسم الثاني اذا صودر بها حدودا
بحسب الاسماء ويمكن ان تصير بعد التصديق بالوجود حدودا بحسب الماهيات واما التصديقات
فمنها التصديق بوجود الموضوع واجزائه وينقسم الى ما يكون التصديق بوجوده بينا بنفسه
والى ما يكون التصديق بوجوده مقبولا من علم آخر ومنها القضايا التي يتألف منها قياسات
ذلك العلم وتنقسم الى ما يكون بينة يجب قبولها وتسمى القضايا المتعارفة كقولنا الشيء اما ان
يكون ثابتا او منفيا وهي المبادي على الاطلاق والى ما لا يكون بينة وحينئذ ان سلمت من غير
بيان فان كان تسليمها مع مسامحة ما وعلى سبيل حسن الظن بالمعلم تسمى اصولا موضوعة وان
كان مع استنكار وتشكك فيها تسمى مصادرات ولذلك قد يكون مقدمة واحدة اصلا موضوعا
ومصادرة باعتبار الشخصين وان لم تسلم بدون البيان فهي ان كانت مما يبتني عليها جميع
مسائل العلم لا يجوز بيانها فيه والا لزم الدور وان كانت مما يبتني عليها بعض مسائله جاز
بيانها فيه ولكن بمسائل غير متوقفة عليها وهي تكون مبادي القياس اليه ومسائل بالقياس الى
الآخر هذا حالها بحسب ما يحتمل وقوعها في العلوم لانه يجب ان يكون مبادي كل علم كذلك
فان ما يكون التصديق بوجودها مقبولا من علم آخر وما يحتاج الى البيان بقسميه لا يجوز ان
يكون مبادي هذا العلم الرابع في مسائله وهي المطالب المثبتة فيه كاثبات الله تعالى وصفاته

وحدوث العالم ووجوب التكاليف وارسال الرسل وغير ذلك مما يبرهن عليه فيه
الخامس في بيان الغرض منه اعلم ان المقصود منه بالقصد الاول الفوز بالسعادة
الابدية المندرج في ضمن تكميل النفس الانسانية وهذا حيث لم يحصل الا بمعرفته تم وبعثة
الانبياء ونصب الائمة واستحقاق الثواب والعقاب وامثال ذلك صارت هذه مقصودة
بالقصد الثاني السادس في تسميته بالكلام قيل فيه وجوه الاول ان هذا العلم لما كان
اسبق العلوم من حيث ان مبادي ساير العلوم تبين فيه كان الكلام فيه اسبق من الكلام في غيره
فكان احق بهذا الاسم الثاني ان ابوابه عنونت اولا بالكلام في كذا والكلام في كذا الثالث
ان هذا العلم وضعه المسلمون في مقابلة الحكمة وكانت الفلاسفة سموا بعضها منطقا لظهور
قوة النطق به فهم سموا كلاما لظهور قوة التكلم في المعارف الالهية والعقايد الدينية به
قال رحمه الله وبعد فمقصود الكتاب مرتب على مقدمة وثلثة كتب اما المقدمة
ففي مباحث تتعلق بالنظر وفيها فصول اقول انما انحصر مقصود الكتاب في ذلك
لان ما يذكر فيه ان كان مما يتوقف عليه المباحث الكلامية فهو المقدمة والا فلا يخلو اما ان يكون
بحثا عن الالهيات وعن الممكنات اما بدونا لتكليف او مع اعتباره وانما كان بحث النظر مقدمة
لهذا العلم لانه وضع لتحصيل معرفة الواجب واثاره في المبداء والمعاد باقامة البراهين
والحجج ودفع الشكوك والشبه ولا خفاء ان ذلك مما يمكن بعد معرفة النظر وشرايطه واقسامه
واحكامه والمقدمة بكسر الدال هو المشهور وبفتحها هو الفصيح اذا المسموع من الفصحاء
تعدية قدم وهل بينها وبين المبادي فرق ام لا قيل لا وقيل بينهما مباينة كلية لان المقدمة
ما يتوقف الشروع في ذلك العلم عليه والمبادي ما يتوقف البحث عليه وقيل هي اعم من المبادي مطلقا
لانها هي التي يتوقف عليها المسايل سوا كان بوسط او بغير وسط والمبادي ما يتوقف عليها
بلا وسط والظاهر من كلام المصنف واكثر اهل العلم الاول لا يقال انه جعل المقدمة اعم مطلقا
لذكره المبادي في فصل من فصولها لانا نقول تلك من مبادي المباحث المتعلقة بالنظر
كما سنبين قال الفصل الاول في المبادي اعلم ان تعقل الشي وحده من غير حكم
عليه بنفي واثبات يسمى تصورا ومع الحكم باحدهما يسمى تصديقا اقول ليس المراد بها

مبادی

مبادي الكلام والا فلا وجه لتخصيص المذكور في هذا الفصل بها بل المراد مقدمات المباحث
المتعلقة بالنظر لكن لما لم يكن عنده فرق بين المقدمات والمبادي ولئلا يتكرر المقدمة
اطلق عليها لفظ المبادي وكون تقسيم العلم الى التصور والتصديق وانقسام كل منهما
الى البديهي والنظري مبادي ومقدمات مباحث النظر محل نظر وغاية ما امكن فيه
ان يقال انه يذكر فيه وجه الحاجة الى النظر ويشير الى ماهيته وذلك مما يتوقف الشروع
في مباحث النظر عليه وتوجيه ذلك ان هذا العلم بل مطلقه يتوقف حصوله للانسان
على كسب وكل ما يتوقف حصوله على كسب يحتاج الى معرفة النظر فالعلم في حصوله
يحتاج الى معرفة النظر اما الصغرى فلان العلم اما تصور او تصديق وليس الكل
من كل منهما بديهيا الى اخره واما الكبرى فلان ما يتوقف حصوله على كسب يكون
لا محالة كسبيا والكسبي هو الذي يحتاج في حصوله الى نظر وذلك يستلزم معرفته اذا
تقرر ذلك فلنرجع الى ما في الكتاب اعلم ان التعقل الذي هو الادراك مطلقا
ان كان تعقل الشي وحده اي من غير ان يحكم عليه بنفي واثبات يسمى تصورا كتعقلنا الانسان
من غير حكم عليه بشي وان كان معه حكم باحدهما يسمى تصديقا كتعقلنا الانسان مع الحكم عليه
بانه كاتب وليس بكاتب ولا ثالث لان المقيد بهما معا ممتنع وغير مقيد بشي منهما نفس المورد
فلا يصير قسما والحكم قد يفسر بانتساب امر الى اخر ايجابا او سلبا وقد يفسر بانتساب امر
الى اخر فقط ومراده الاخير والا لما زاد قيد الاثبات والنفي وانما زاده ليخرج عنه الحكم
التقييدي كقولنا الحيوان الناطق فانه لا يسمى تصديقا وقوله من غير حكم عليه بنفي
او اثبات تفسير لقوله وحده وانما لم يقتصر على لفظة وحده لئلا يتوهم ان تعقل الشي
مع اخر لا يكون تصورا ولم يكتف بتفسيره لان الفصل او ما يقوم مقامه ينبغي ان لا يكون
عدميا وانما عرف بتعقل الشي دون حصول الصورة ليندفع ما قيل من ان العلم من مقولة
الكيف والحصول من المضاف فكيف يعرف احدهما بالاخر ولان التعريف بحصول الصورة تصريح
بالوجود الذهني واكثر المتكلمين ينكروه فان قلت التعقل مرادف
التصور فكيف تعرف به قلت لو سلم فالتصور المرادف له هو التصور المطلق

الصورة

المرادف للعلم لا الساذج قيل عليه انه لو تعرض لقيد الاعتبار وعدمه فى التصديق
والتصور لكان تعريف التصور جامعًا و تعريف التصديق مانعًا ولقايل ان يقول نعم
هذا لو اعتبر فى التصور احد طرفى القضية لحكم لكان تصديقا وقيل ان تقرير المصنف
مشعر بان المحكوم عليه مع الحكم عليه يسمى تصديقًا وذلك مما لم يذهب اليه احد وفيه
نظر لان تعقل الشى مع الحكم عليه بالنفى والاثبات يكون مشتملًا على المحكوم به وانما عدل
عن العبارة المشهورة وهى قولهم العلم اما تصور واما تصديق ليندفع السؤال المشهور
وهو ان التصديق مشروط بالتصور او متقوم به على الرايين فلو جعل التصور قسيما له
لزم كون قسيم الشى شرطا او شطرا له لانه لم يجعل احدهما قسيمًا للاخر ولين سلم ذلك فلا نسلم
امتناع كون احد القسمين شرطا للاخر مطلقًا بل انما يمتنع لو كانا متقابلين ولين سلم
فالذى هو مقوم او شرط للتصديق ليس مفهوم التصور بل ما يصدق عليه التصور ولا
محذور فيه ولين سلم فالتصور القسيم هو الساذج والشرط او الشطر هو المطلق قال
وكلاهما منقسمان الى بديهى لا يتوقف حصوله على نظر وفكر كتصور الوجود والعدم والحكم
بان النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وكسبى يحتاج اليه كتصور الملك والجن
والعلم بحدوث العالم وقدم الصانع اذ لو كانت التصورات والتصديقات باسرها
بديهية او مكتسبة لما فقدنا شيئًا او لما حصلنا على شى لان النظرى انما يكتسب من معارف
اخرى سابقة فلو كانت باسرها مكتسبة لزم استناد كل منها الى غيرها فى موضوعات
متناهية او غير متناهية فيلزم الدور او التسلسل المحالان اقول الكل من كل واحد
من التصور والتصديق ليس بديهيا وهو الذى لا يتوقف حصوله على نظر وفكر ولا نظريا
وهو الذى يتوقف بل كل واحد منهما ينقسم الى بديهى كتصور الوجود والعدم والحكم
بان النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والى كسبى كتصور الملك والجن والحكم
بحدوث العالم وقدم الصانع وانما قال على نظر وفكر منبها على عدم الفرق بينهما ههنا
قيل فى تفسير المصنف البديهى من التصور والتصديق بما لا يتوقف على نظر لان التصديق نظر صح
البديهى قد يتوقف على نظر اذا كان طرفاه كسبيين فلا يكون التعريف جامعًا ولقايل

ان يقول يمكن ان يكون مذهبه ان ذلك لا يسمى تصديقا بديهيا كما هو راى بعض
وقيل انه لو ذكر فى مثال التصور البديهى تصور الحرارة والبرودة لكان اولى لاختلاف
فى بداهة الوجود والعدم وهو ضعيف لان ذكر الوجود والعدم مع كونه مناسبا لهذا
العلم تنبيه على ان انكار بداهتهما من السفسطة مكابرة مع ان الاختلاف فى بداهة الحرارة و
البرودة واقع ايضا وقيل المثال الذى ذكره المصنف للتصديق البديهى يناقض
ما اختاره اولا من ان التصديق عبارة عن مجموع تصور الطرفين والحكم اذ المثال
مشعر بانه هو الحكم فقط ويمكن دفعه بان قوله ومع الحكم باحدهما يسمى تصديقا لا يدل على
ان التصديق عبارة عن المجموع وان الحكم جزؤه اذ المعية لا تقتضى الجزئية وانما قلنا
ان الكل من كل منهما ليس بديهيا ولا نظريا اذ لو كانت التصورات والتصديقات
باسرها بديهية لما فقدنا شيا بحيث نحتاج فى تحصيله الى نظر لكن التالى باطل لاحتياجنا
فى تحصيل الاشياء الى نظر فكذا المقدم بيان الملازمة انها لو كانت باسرها بديهية كانت
حاصلة لنا بدون النظر لان البديهى هو الذى لا يتوقف حصوله على نظر وانما زدنا قولنا
بحيث نحتاج فى طلبه الى نظر ليندفع ما قيل لا نسلم انها لو كانت بديهية لما فقدنا
شيا اذ لا يلزم من عدم توقفه على نظر عدم توقفه على شى آخر لجواز ان يكون حصوله متوقفا
على توجه العقل اليه او الحدس ولو كانت باسرها نظرية لما قدرنا على تحصيل شى
اصلا والتالى ظاهر البطلان واما الملازمة فلان تحصيل كل مطلوب على هذا التقدير
انما يكون من معارف اخرى اى امور معلومة سابقة عليه اذ النظرى هو الذى
يحتاج فى طلبه الى شى وتلك المعارف لكونها نظرية باسرها تفتقر الى معارف اخرى
فيلزم استناد كل منها الى موضوعات اى معلومات سابقة عليها باعتبار كونها محال الانظار
بغيتها وحينيذ اما ان تنتهى ولا فان انتهت لزم الدور لان التقدير ان الكل
مفتقر الى آخر وهنا انقطع الاعتبار نفيد الافتقار وان لم تنته لزم التسلسل وهما
محالان اما الدور فلاستلزامه توقف الشى على نفسه واما التسلسل فلاستلزامه استحضار
ما لا نهاية له عند تحصيل مطلوب معين وهو محال لا يقال ان اردتم استحضاره

او بانه عبر عن التصديق باعواوه تسمية للكل باسم الجزء صح

محال الانظار فالنظر انما يقع فيها صح

دفعة فذلك ممنوع لان تلك الامور معدات والمعدات ليس من لوازمها ان تجتمع في الوجود
وان اردتم في ازمنة غير متناهية فلا نسلم استحالته وانما يستحيل ان لو كانت النفس حادثة
لانا نقول مبنى هذا الدليل على حدوث النفس وسياتي القول في بطلان قدمها لا يقال
على تقدير كون الكل نظريا يكون ما ذكرتم من القضايا في بطلانه ايضا كذلك وحينئذ
لا يمكن الاستدلال بها على بطلانه فان قلت امكان الاستدلال بها يتوقف على
معلوميتها وكونها نظرية لا ينافي معلوميتها قلت معلوميتها على هذا
التقدير مودية الى الدور او التسلسل المحالين لانا نقول تلك القضايا معلومة في نفس
الامر فان كانت معلومة على هذا التقدير ايضا يثبت المطلوب وان لم تكن معلومة يلزم
انتفاء هذا التقدير لاستلزامه خلاف الواقع لا يقال المراد بالحصول الماخوذ في تعريف
البديهي والنظري ان كان حصول كل منهما بوجه ما فنختار ان الكل بديهي اذ كل شيء يتوجه
اليه العقل فهو معلوم من وجه وان كان بحقيقته فنختار ان الكل نظري والدور او التسلسل
انما يلزم ان لو كان حصول كنه كل منها موقوفا على حصول كنه الاخر ولا نسلم انه كذلك اذ يجوز
معرفة كنه الشيء بمعرفة شيء اخر بوجه ما كما في الماهيات المركبة فانها تحد بما يطهامع
ان بسائطها معرفة بالرسوم فان قلت المراد اعم من ان يكون بوجه ما او بحقيقته
قلت العام لا يتحقق الا في ضمن الخاص لانا نقول المراد ان جميع افراد الحصول
سواء كان بوجه ما او بحقيقته ليس بديهيا ولا نظريا وح يتم ما ذكرنا سلمنا لكن نختار
ان المراد الحصول بحقيقته وقوله يجوز معرفة كنه الشيء بمعرفة شيء اخر بوجه ما ممنوع اذ
معرفة كنه الماهية المركبة متوقفة على معرفة اجزائها والا لما كانت معرفتها بالكنه وقوله
فيلزم الدور والتسلسل المحالان يجوز ان يحمل على الظاهر وان يكون اشارة الى الدور التقدم
والتسلسل من جانب العلة اللذان هما محالان بالاتفاق قال والنظر ترتيب امور معلومة
على وجه يودي الى استعلام ما ليس بمعلوم اقول الترتيب هو جعل الاشياء بحيث
يطلق عليها الواحد بوجه مع رعاية نسبة بعضها الى بعض بالتقدم والتاخر وهو اخص
من التاليف اذ في التاليف لا يشترط ان يكون لبعض اجزائه نسبة الى البعض بالتقدم والتاخر

ممنوعة لان معلوميتها على هذا التقدير ...

بل هو اعم من ذلك والمراد بالامور ما فوق الواحد لانه يقع في امرين وفي اكثر لا في امر العدم تصور
الترتيب فيه والمراد بقوله امور معلومة امور حاصلة لان النظر كما يقع في اليقينيات يقع
في الظنيات ولو قال امور حاصلة لكان اولى لوجوب الاحتراز عن استعمال الالفاظ المشتركة
في التعريفات وان كان مع قرينة وتلك الامور في التصورات هي الجنس والفصل والخاصة والعرض
العام وفي التصديقات الاصغر والاكبر والاوسط والكلي والجزئي والاصل والفرع والجامع
وانما قال على وجه يودي الى استعلام احترازا عن الذي لا يودي اليه اذ ليس كل
ترتيب موديا اليه اذا كان على وجه خاص مشتمل على شرايط مخصوصة كذكر الجنس والفصل
القريبين وتقديم الجنس على الفصل في الحد التام وكون الصغرى موجبة والكبرى كلية في الشكل
الاول وانما وجب ان يكون ما يودي اليه النظر غير معلوم لئلا يلزم تحصيل الحاصل وليخرج الترتيب
الذي يكون للاستحضار فانه لا يسمى نظرا واورد عليه بان هذا لا يشمل التعريف
بالفصل وحده ولا بالخاصة وحدها مع صحة التعريف بكل منهما عند بعض ويمكن ان يجاب عنه
بانهما مركبان من حيث المعنى او بان دلالتهما على المطلوب لا يكون الا بقرينة موجبة لانتقال
الذهن اليه وحينئذ يكون التركيب لازما قيل تعريف الشيء قد يكون بالمادة وحدها
وبالصورة وبالغاية وبالفاعل كذلك واكمله ما اشتمل على الاربع كهذا فان الامور المعلومة
هي المادة والترتيب الصورة وهو يدل على المرتب الذي هو العقل ويودي الى اخره هي
الغاية وفيه بحث اما اولا فلان قوله واكمله ما اشتمل على الاربع ليس على الاطلاق لان حد
الشيء لو يكون بحسب ماهيته من حيث هي ماهية لا باعتبار الوجود لا يحتاج الى العلل
بل يتم بايراد الجنس والفصل القريبين اما لو كان بتصور ماهيته وما يتحقق به وجودها
فذلك لا يتم الا بايراد العلل واما ثانيا فلان مادة النظر هي الجنس والفصل والخاصة والعرض
العام والمقدمات وصورته الهيئة الحاصلة من اقتران الجنس بالفصل مثلا ومن الاقتران الواقع
بين المقدمات فالحق ان يقال انه تعريف للنظر بخواص ماخوذة من العلل الاربع ثلث
منها بطريق المطابقة وواحدة بالالتزام وما قيل من ان التعريف بالعلل تعريف
بالمباين ضرورة خروج الفاعل والغاية عن حقيقة الشيء مع انه مدفوع على ما ذكرنا

من انه تعريف بخواص ماخوذة من علله فجوابه التزام ذلك لما صرح الشيخ في الشفاء
بان تعريف الشي بحسب الوجود انما يتم بعلله الغير المحمولة عليه قال
وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى تصور سميت معرفا وقولا شارحا وان
كانت موصلة الى تصديق سميت حجة ودليلا اقول لما ذكر ان التصورات
والتصديقات بعضها نظرى يريد ان ينبه على تسمية ما يقتنص منه كل واحدة منهما ثم
يذكر احكامه فقال تلك الامور المرتبة المودية الى استعلام ما ليس معلوما اذا كانت
موصلة الى مطلوب تصورى سميت معرفا وقولا شارحا لتعريفها وشرحها ماهيات
الاشياء وان كانت موصلة الى مطلوب تصديقى سميت حجة ودليلا اذ بهما يغلب على
الخصم ويهدى الى المطلوب فيكون البحث في الاكتساب على قسمين قسم في الاقوال
الشارحة الموصلة الى مطالب تصورية وقسم في الحجة الموصلة الى التصديقية ولما
كان التصور مقدما على التصديق طبعا لتوقفه على تصورات كتوقف العشرة على
الاحاد قدم بحث الموصل اليه وضعا ليوافق الوضع الطبع وانما قيد الامور
بالمرتبة لان تلك الامور بدون اعتبار الترتيب فيها لا تسمى معرفا ولا حجة قيل
لا يمكن اسم شامل للموصول الى التصور اذ منه حد ورسم ومنه مثال وعلامة واسم
بخلاف الموصل الى التصديق اذ كل ما كان كذلك يسمى حجة وفيه نظر لان المثال والعلامة
والاسم كلها داخلة تحت اسم المعرف وعدم اعتبارها في العلوم الحقيقية لا يدل
على عدم كونها معرفات قال الفصل الثانى في الاقوال الشارحة وفيه
مباحث آ في شرايط المعرف معرف الشي ما يستلزم معرفته معرفته فيكون العلم به
سابقا على العلم بالمعرف فلا يعرف الشي بالمساوى له في الجلاء والخفاء كما قيل الزوج عدد
ليس بفرد وبنفسه مثل الحركة نقلة والانسان حيوان بشرى وبالاخفى منه سواء توقف عليه
معرفته بمرتبة واحدة كتعريف الشمس بانه كوكب نهارى والنهار بانه زمان طلوعها
او بمراتب كتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعرف الزوج بانه المنقسم بمتساويين
ثم تعريف المتساويين بالشيئين ثم تعريفها بالاثنين ولم يتوقف مثل النار ركن شبيه
الذين لا يزيد احدهما على الاخر

بالنفس اقول هذا شروع في البحث عن المعرفات وشرايطها واقسامها
وما يتعلق بها وابتداء بتعريف المعرف مع انه قال الاول في شرايطه لان ذكره
يغنى عن بيان ان بعض ما ذكره من الشرايط شرط فيه ولان معرفة شرايط الشي متوقفة
على معرفته فقوله ما يستلزم معرفته معرفته يعنى به ما يكون معرفته سببا لمعرفة ذلك
الشي اعم من ان يكون بحقيقته او ببعض اعتباراته ليشمل التعريف الحدى والرسمى قيل
هذا التعريف ليس بمانع لصدقه على الدليل ويمكن ان يجاب بان ذكر المعرفة يخرجه لاصطلاحهم
على اختصاصها بالتصورات وقيل ايضا المعرف ينبغى ان لا يعرف اذ لو عرف المعرف لعرف
معرف المعرف وتسلسل واجيب عنه بان معرف المعرف يتناول معرف معرف المعرف
فلا يتسلسل سلمنا لكن يمكن ان يكون اجزاء معرف المعرف ضرورية العرفان فلا يحتاج الى المعرف
اذا تقرر هذا فاعلم ان من شرايط المعرف ان يكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف
بان يكون اجلى منه لان العلم بالاول سبب للعلم بالثانى وتقدم السبب على المسبب واجب
ولانه لو لم يكن العلم به سابقا لكان اما بالعكس او معا وعلى التقديرين يمتنع التعريف
اما على الاول فلان ما لا يكون معلوما امتنع ان يكون معرفا للمعلوم واما على الثانى فلعدم
اولوية احدهما بكونه معرفا فيلزم مما ذكرنا ان لا يعرف الشي بالمساوى له في الجلاء والخفاء
كتعريف الزوج بانه عدد ليس بفرد فان الفرد والزوج متساويان في الجلاء والخفاء على مذهب
من يجعل التقابل بينهما تقابل التضاد لا مطلقا فلو مثل بتعريف احد المتضايفين بالاخر لكان
احسن وان لا يعرف بنفسه سواء كان المعرف لمعرف وحده كتعريف الحركة بانها نقلة او مع جزئه
كتعريف الانسان بانه حيوان بشر وان لا يعرف بالاخفى سواء توقف معرفة الاخفى على المعرف
بمرتبة واحدة كما يقال في تعريف الشمس انها كوكب نهارى ثم تعرف النهار بانه زمان
طلوع الشمس او بمراتب كما يقال في تعريف الاثنين انه زوج اول ثم تعرف الزوج بانه
عدد ينقسم بمتساويين ثم يعرف المتساويان بالشيئين اللذين لا يكون بينهما تفاوت في النوعية
ثم يعرف الشيئان بالاثنين وتسمى هذا دورا مضمرا والاول مصرحا او لم يتوقف معرفة ذلك الاخفى
على معرفة المعرف بل على غيره مثل تعريف النار بانها ركن شبيه بالنفس فان النفس اخفى

عند العقل من النار ولا يتوقف معرفتها على معرفة النار قيل ان كل واحد من هذه الاقسام
اشد محذورا مما قبله لان كل متأخر يشتمل على ما اشتمل عليه المتقدم من القبح مع زيادة بخلاف
الآخر فان تعريف الشى بنفسه اقبح منه اذ الاخفى ربما يكون اعرف فى بعض الوجوه او بالنسبة الى بعض
ولا يمكن ان يكون الشى اعرف من نفسه ولقائل ان يقول بعض الالفاظ المترادفة ربما يكون
اعرف عند بعض مع انه تعريف بنفسه على ما مر من الامثلة **قال** وينبغى ان يقدم الاعم لشهرته
وظهوره ويجتنب عن الالفاظ الغريبة المجازية والتكرار مثلا ان يقال العدد كثرة مجتمعة عن
الوحدات والانسان حيوان جسمانى ناطق اللهم الا اذا دعت اليه ضرورة وذلك فى تعريف
المتضايفين مثل الاب حيوان يتولد من نطفته شخص آخر من نوعه من حيث هو كذلك او حاجة كقولهم
الانف الافطس انف ذو تقعير لا يكون ذلك التقعير الا فى الانف **اقول** لما فرغ عن الشرايط
التى يتعلق بالمعنى وحده شرع فيما يتعلق باللفظ والمعنى وفيما يتعلق باللفظ وحده فما يتعلق
بكليهما ان تقدم فى التعريف الجزء الاعم على الاخص لان الاعم لكثرته يكون ما خالفه اقل مما خالف
الاخص فيكون اعرف ولان التميز انما يحسن بعد الاشتراك ومما يتعلق باللفظ وحده ان يجتنب
عن استعمال الالفاظ المجازية والمشتركة كتعريف الطواف بانه صلوة وتعريف الشمس بانها عين
لان الغرض من التعريف فهم المقصود وهو يفوت باستعمالها وان يجتنب عن التكرار سوا كان
المكرر نفس المعرف كتعريف العدد بانه كثرة مجتمعة من الوحدات فان المجتمعة من الوحدات هى
نفس الكثرة او بعضا من المعرف كتعريف الانسان بانه حيوان جسمانى ناطق فان بعض المعرف الذى هو
الحيوان دال على الجسم بالتضمن فذكره يكون تكرارا لا فائدة فيه قوله اللهم الى آخره اشارة الى جواب
دخل تقريره ان ما ادعيت من الاجتناب عن التكرار منقوض بتعريف المتضايفين وتعريف المركب
من الذات والعرض الذاتى وتقرير الجواب ان التكرار فى تعريف المتضايفين انما هو للضرورة
وذلك ان تعريفهما من حيث كونهما متضايفين لا يمكن الا بايراد السبب المقتضى لتضايفهما ليحصلا فى العقل
معا ولا يتم ذلك الا بتكرار السبب ليختص البيان بالحيثية المعرف بها كما يعرف الاب بانه حيوان
يتولد من نطفته شخص آخر من نوعه من حيث هو كذلك فالحيوان هو الاب والشخص الآخر من نوعه
هو الابن ويتولد من نطفته سبب الاضافة ومن حيث هو كذلك تكرار السبب اذ معناه من
حيث

حيث يتولد من نطفته آخر من نوعه وهو ضرورى لانه الذى يفيد انتساب معنى الاضافة الى الحيوان
الذى هو الاب ويختص البيان به اذ الابوة انما تحقق من هذه الحيثية اى التولد لا من حيث كونه
حيوانا او جسما فلولا التكرار لكان ذلك تعريفا للذات المجردة عن حيثية التضايف فلا يحصل العلم
بان تحقق الاضافة من اى جهة وفى تعريف المركب من الذات والعرض الذاتى انما هو لاجل الحاجة
كتعريف الانف الافطس بانه انف ذو تقعير لا يكون ذلك التقعير الا فى الانف فالافطس حيث
هو عرض ذاتى للانف ولا يطلق الا على انف فيه تقعير يتكرر الانف لا محالة اذ لو قيل فى تعريفه
انف ذو تقعير لم يكن كافيا لان ذلك يوهم ان كل عضو فيه تقعير فهو افطس وليس كذلك لما عرفت
ان الفطوسة عرض ذاتى للانف وفرق بين التكرار الضرورى والحاجى بوجهين آ ان الضرورى
هو الذى يحتاج اليه فى نفس الامر ولا يمكن التعريف الا به والحاجى هو الذى تحتاج اليه ويكون
منه بد فى الجملة بان يعرف كل واحد من العارض والمعروض منفردا ب ان التكرار الضرورى
هو الذى لو اخل به لفسد التعريف والحاجى هو الذى لو اخل به لاختل الا ترى انه لو قيل فى
تعريف الانف الافطس هو انف ذو تقعير لجاز بخلاف ما لو قيل الاب حيوان يتولد من نطفته
آخر فانه لم يتحقق ان الابوة من اى جهة وهذا اسلم من المناقشة **قال** الثانى فى اقسام
المعرف معرف الشى لا بد من ان يساويه فى العموم والخصوص ليشمل جميع افراده ويميزها
عن غيره فلا يخلو من ان يكون داخلا فيه او خارجا عنه او مركبا منهما والاول اما ان يكون جميع
اجزائه وهو الحد التام او لم يكن وهو الحد الناقص والثانى هو الرسم والثالث ان كان المميز
داخلا يسمى حدا ناقصا ايضا وان كان بالعكس كما اذا تركب من الجنس والخاصة يسمى رسما تاما
اقول انما اخر هذا الشرط وذكره ههنا لكونه كالمقدمة لبيان اقسام المعرف وتقريره
ان معرف الشى لا بد من ان يكون شاملا لجميع افراده ومميزا لها عما سواها ليكون جامعا
ومانعا مطردا ومنعكسا وحينئذ لا يجوز ان يكون مباينا لعدم صدقه على شى من افراده فضلا
عن الشمول ولا اخص لعدم شموله لها ولا اعم لعدم تمييزه افراده عما سواها فتعين ان يكون
مساويا له فى العموم والخصوص بحيث يلزم من صدق كل واحد منهما صدق الآخر ومن كذبه كذبه
فذلك المساوى اما ان يكون داخلا فى المعرف او خارجا عنه او مركبا منهما فان كان داخلا فلا يخ

اما ان يكون جميع ذاتياته اولا فان كان الاول فهو الحد التام كتعريف الانسان بالحيوان الناطق
وان كان الثاني فهو الحد الناقص كتعريف الانسان بالجسم الناطق او الناطق وحده كما هو
مذهب بعض وان كان خارجا فهو الرسم الناقص كتعريف الانسان بالموجود الضاحك او الضاحك
وحده على ما مر وان كان مركبا منهما فلا يخلو اما ان يكون المميز داخلا والمشترك خارجا او
بالعكس فان كان الاول فهو الحد الناقص ايضا كتعريف الانسان بالماشي الناطق وان كان
الثاني فهو الرسم التام كتعريفه بالجنس والخاصة سوا كان الجنس قريبا او بعيدا فاقسام
المعرف اربعة الحد التام والناقص والرسم التام والناقص واعلم ان الاكثر لم
يجعلوا المركب من الجنس البعيد والخاصة رسما ناقصا ولم يعتبروا المركب من العرض العام والفصل
او الخاصة اصلا لان الغرض من التعريف اما التميز او الاطلاع على الذاتيات والعرض العام لا يفيد
شيئا منها فوجوده وعدمه سواء قيل في قوله والاول اما ان يكون جميع اجزائه
تساهل اذ القسم الاول هو ما يكون المعرف داخلا في المعرف والداخل في الشي لا يكون جميع اجزائه
ويمكن ان يجاب بان مراده بجميع الاجزاء الاجزاء المادية كالجنس والفصل القريبين فان قيل
الحد التام لا يحصل من الاجزاء المادية وحدها بل يحتاج الى الاجزاء المادية التي هي الجنس والفصل
والصورة التي هي الترتيب والا لكان الناطق الحيوان حدا تاما لكنهم صرحوا بانه ناقص
لاختلال الجزء الصوري اجيب بانه انما كان ناقصا لعدم مراعاة الشرط وهو تقديم
الاعم ورعاية الجزء الصوري من الشرايط كما مر لا يقال يرد على ما ذكر المصنف ان لا يكون
التعريف بالمثال كما يقال في تعريف النفس انه جوهر نسبته الى البدن كنسبة الملك الى المدينة من
التعريفات مع انهم عدوه منها لانا نقول التعريف بالمثال ليس بمعتبر في العلوم فلم يعتبره المصنف
لذلك مع انه يمكن ان يقال ان التعريف بالمثال تعريف بكون الشي مشابها لاخر في بعض العوارض
وذلك لا يحصل الا اذا كانت المشابهة مساوية بينة وحينئذ يكون داخلا في الرسم قال
واعترض عليه بان مجموع اجزاء الشي عينه والجزء انما يعرف اذا عرف شيئا من اجزائه وذلك
الجزء اما ان يكون هو او ما هو خارج عنه والخارج انما يعرف اذا علم اختصاصه به وذلك يتوقف
على معرفته ومعرفة ما يغايره من الامور الغير المتناهية وذلك محال وثانيا بان المطلوب اذا كان

مشعورا به

مشعورا به امتنع تحصيله وان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه اقول اورد الامام على امكان
التعريف شكين آ انه لا يمكن تعريف الشي من الماهيات لانه لو عرف لا يخلو اما ان يعرف
بجميع اجزائه او ببعضها او بامر خارج او بالمركب من الداخل والخارج والكل باطل اما الاول فلان
جميع اجزاء الشي من المادية والصورية نفسه ضرورة امتناع كون جميع اجزاء الشي داخلا فيه
اذ الداخل في الشي هو الذي تركب الشي منه ومن غيره فيكون التعريف بجميع الاجزاء تعريف
الشي بنفسه وقد مر بطلانه واما الثاني فلان ذلك الجزء انما يكون معرفا للشي اذا عرف
بعضا من اجزائه فان كان ذلك البعض المعرف هو نفسه لزم كون الشي معرفا لنفسه وان كان
بعضا اخر خارجا عنه كان تعريفا بالامر الخارج ويكون من القسم الثالث وهو ايضا باطل
لان الخارج انما يعرف الشي اذا علم اختصاصه به والعلم باختصاص الوصف الخارجي به
موقوف على معرفته ومعرفة كل ما يغايره من الامور الغير المتناهية وعلى التقدير الاول يلزم
الدور وعلى الثاني التسلسل واما الرابع فانما لم يذكره لانه عايد الى التعريف بالخارج اذ المركب
من الداخل والخارج لا يكون داخلا في الشي والا يلزم دخول الخارج فيه لكونه جزءا من المركب
وجزء الجزء جزء فيكون التعريف به تعريفا بالامر الخارجي وقد ثبت بطلانه فان قلت
المركب منهما لا يجوز ان يكون خارجا لانه يلزم منه ان يكون الجزء خارجا قلت دخول
المركب في الشي يستلزم دخول كل جزء منه فيه واما خروجه عن الشي فلا يستلزم خروج
كل جزء منه الثاني ان الشي الذي يراد تعريفه ان كان مشعورا به امتنع تحصيله لامتناع
تحصيل الحاصل وان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه لامتناع توجه النفس الى ما لا شعور به اصلا
قال واجيب عن الاول بان الجزء مقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل منها متقدم على
شي يمتنع ان تكون نفسه ومعرفا به ومعرف الشي ليس بواجب ان يعرف شيئا من اجزائه اصلا
لجواز استغنائها باسرها وتعريف الموصوف متوقف على كون الوصف المعرف بحيث يلزم تصوره
تصوره بعينه وذلك انما يتوقف على اختصاصه وشموله في نفس الامر لا على العلم بها اقول
تقرير الجواب عن الاول انا نختار انه نعرف بجميع اجزائه ولا نسلم ان جميع اجزاء الشي نفسه
فان الجزء مقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها مقدم على شي يمتنع ان يكون نفسه

اى يعلم ان الخارج ثابت للكل التى دون جميع ما عداه اذ لو لم يعرف الا اختصاص لم يتميز المعرف لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد

بل يكون مغايرًا فان قلت على تقدير ان يكون جميع الاجزاء مغايرًا له لا يلزم
جواز التعريف بجميع الاجزاء لجواز ان يكون بعضها معرّفا بذلك الشئ وحينئذ لو عرف
بجميع اجزائه لزم الدور قلت لا نسلّم جواز كون بعض الاجزاء مقدمًا على
العلم به وح لو كان بعض الاجزاء معرّفا به لزم التعريف بما علم متاخرا والى هذا اشار
بقوله ومعرّفا به فظهر ان ما قيل هذا القيد زايد ليس بصواب سلّمنا انه لا يجوز بجميع
الاجزاء لكن نختار تعريفه بالبعض قوله فذلك البعض لا بدّ من ان يكون معرّفا للبعض من اجزايه
قلنا ممنوع اذ لا يجب ان يعرّف شيا من اجزايه اصلاً لجواز ان يكون كل واحد من الاجزاء
غنيا عن التعريف او يكون معرّفا بمعرّف اخر والكلّ من حيث هو كل مفتقر اليه دون شئ من
الاجزاء وما قيل ان المعرف موجد وموجد الكل موجد لجميع اجزايه ممنوع اذ موجد السرير ليس
بموجد الخشب سلّمنا انه لا يجوز التعريف بالبعض ايضا لكن لم لا يجوز بالوصف الخارجى
قوله الوصف الخارجى انما يكون معرّفا لو علم اختصاصه به قلنا ممنوع لانّ
تعريف الموصوف بالوصف اى بالمعرّف الخارجى انما يتوقّف على كون الوصف مختصًا به شاملًا
لجميع افراده فى نفس الامر لانّ المتنع به فى الرسوم هو الخاصة البيّنة الشاملة لا على العلم بالا
ختصاص والشمول فانّه اذا كان بين الشئ ووصفه المساوى لزوم بيّن كان العلم بالوصف
مستلزما للعلم بالموصوف وان لم يعرف اختصاصه به قال وهو ضعيف لانّ تقدّم كل
واحد لا يقتضى تقدّم الكلّ من حيث هو كلّ ومجموع ليدلّ على المغايرة ولو كانت الاجزاء باسرها
حتى الصورى معلومة كانت الماهية معلومة والّا لم يفد التحديد ولو استلزم الخارجى
تصوّره تصوّره فان كان متصوّرا كان الملزوم متصوّرا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن
متصوّرا امتنع التعريف به اقول لم يرض المصنف الجواب المذكور واستضعف
كل شقّ منه امّا الاول فلان مجموع اجزاء الشئ نفسه ولا يلزم من تقدّم كلّ واحد من اجزاء الشئ
على نفسه تقدم كل الاجزاء من حيث هو كل ومجموع حتى يتحقق المغايرة بين الشئ ومجموع
اجزايه وامّا الثانى فلانّ الاجزاء باسرها حتى الجزء الصورى لو كانت مستغنية عن التعريف
ومعلومة بدونه كانت الماهية معلومة غنية عن التحديد لانها لو لم تكن معلومة عند العلم

بجميع

بجميع الاجزاء لما افاد التحديد معرفة ماهية المحدود اصلاً اذ اقصى مراتب التحديد
ان يكون بجميع الاجزاء واذا لم يستلزم معرفة جميع الاجزاء معرفة الماهية لم يكن الحد مفيدًا
وامّا الثالث فكذلك لانه لو كان مجردا للزوم المذكور كافيا فى التعريف لزم
امّا الاستغناء عن التعريف او امتناعه والتالى بقسميه باطل امّا الملازمة فلان اللازم
الخارجى امّا ان يكون متصوّرا اولا فان كان متصوّرا كان الملزوم ايضًا كذلك لانّ التقدير
ان تصوّر اللازم يستلزم تصوّر الملزوم فيلزم الاستغناء عن التعريف بالخارجى وان لم يكن
متصوّرا امتنع التعريف به لما مرّ من امتناع التعريف بالمجهول وفيه نظر من وجوه آ انّه يجوز
ان يكون اللازم معلومًا والملزوم معلومًا به فيكون معرّفا به ب انّه يجوز ان يكون
متصوّرا للمجيب ويكون السايل ذاهلاً عنه وحينئذ لا يلزم المحذور ج انّه يلزم على هذا
امتناع التعريف لشئ من الماهيات بالتعريف الحدّى ايضا بعين المذكور قال
بل الجواب ان الاجزاء على انفرادها معلومة والتحديد باستحضارها مجموعة بحيث تحصل فى
الذهن صورة مطابقة للمحدود وكذا الرسم اذا كان مركبا وامّا المفرد فلا يفيد اقول
لما بيّن ضعف ما قيل فى الجواب اجاب بما هو الحق عنده على تجويز كل شقّ وتقريره انا نختار انه نعرّف
بمجموع اجزايه قوله يلزم تعريف الشئ بنفسه قلنا ممنوع لانّ ذلك انما يلزم على تقدير ان
يكون المراد بتعريفه بجميع الاجزاء تعريفه بتصوّر جميع اجزائه وليس كذلك اذ يجوز ان يكون
الاجزاء بانفرادها معلومة بل المراد من التعريف بجميع الاجزاء استحضار مجموعه تصوّرات
الاجزاء المعلومة على انفرادها بحيث تحصل فى الذهن صورة مطابقة للمحدود سلّمناه لكن
نختار انه يعرّف بالبعض ولا نسلّم انّ البعض لو كان معرّفا الكان معرّفا لاجزايه لجواز
ان لا يكون معرّفا لشئ من اجزايه ويكون معرّفا له ولا نسلّم ان الاجزاء لو كانت باسرها معلومة
كان ذلك الشئ معلومًا لجواز ان يكون الاجزاء معلومة بانفرادها والغرض من التحديد استحضار
تلك الاجزاء مجموعة بحيث تحصل فى الذهن صورة مطابقة للمحدود سلّمنا لكن نختار انّه
نعرف بالخارج او المركّب من الداخل والخارج اذ على التقديرين يكون ذلك رسمًا والتعريف
الرسمى لا بدّ من ان يكون مركّبا من الذاتيات والعرضيات اذ المفرد لا يفيد شيًا

وحينئذ يكون المراد من التعريف استحضارها في الذهن بحيث يلزم منه تصور المرسوم وان لم يكن بحقيقته قيل انما لم يفسد المفرد لانه اما ان يكون فصلا او خاصة ومفهومها اعم ولانه لا بد له من نظر وهو ترتيب امور والامر الواحد لا يتصور فيه ذلك وفيه نظر اذ اعتبار المساواة بين المعرف والمعرف انما هو في الصدق والتركيب في الفصل والخاصة لازم كما سبقت الاشارة اليه **قال** وعن ب بان توجه الطلب نحو الشيء المشعور به ببعض اعتباراته فلا استحالة **اقول** هذا جواب عن الشك الثاني وتقريره ان الشيء الذي يراد تعريفه مشعور به من وجه وغير مشعور به من وجه آخر واذا كان كذلك يتوجه النفس الى طلبه ولا يلزم تحصيل الحاصل لان الشعور انما هو ببعض اعتباراته والمراد من الطلب الشعور بجميع الاعتبارات لا يقال امتناع التعريف باق على هذا ايضا لان الطلب ان كان للوجه المشعور به لزم تحصيل الحاصل وان كان للوجه الغير المشعور به لزم توجه النفس الى ما لا شعور به اصلا لان الطلب ليس لاحد الوجهين بل للماهية ذات الوجهين المتغايرين كالملك مثلا فانه مشعور به من وجه دون وجه وبواسطة الشعور به وهو كونه امرا سماويا او منزلا للوحي يتوجه النفس اليه طلبا لوجه اخر غير مشعور به وهو حقيقته **قال** الثالث في بيان ما يعرف ويعرف به الحقايق اما ان يكون بسيطة او مركبة وكل منهما اما ان يتركب عنه غيره اولا يتركب فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يحد ولا يحد به كالواجب والذي يتركب عنه غيره يحد به ولا يحد كالجوهر والمركب الذي لا يتركب عنه غيره يحد ولا يحد به كالانسان والذي يتركب عنه غيره يحد ويحد به كالحيوان فالحد للمركب وكذا الرسم التام واما الرسم الناقص فيشملهما **اقول** لما فرغ من اقسام التعريف شرع في بيان ما يعرف من الماهيات وما يعرف به منها اعلم ان الحقايق لا تخلو اما ان يكون بسيطة والمراد بالبسيطة ههنا هو الذي لا يكون حقيقته ملتئمة من امور او مركبة وكل منهما اما ان يتركب عنه غيره اولا فالاقسام اربعة الاول البسيط الذي لا يتركب عنه غيره كالواجب لا يحد لان الحد للمركب ولا يحد به ضرورة عدم تركب الغير عنه ب البسيط الذي يتركب عنه غيره كالجوهر لا يحد لكونه غير مركب ويحد به ضرورة تركب الغير عنه وهو الجسم ج المركب الذي لا يتركب عنه غيره كالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق ولا يتركب

عنه غيره لانه ليس جزء الغير فيحد لكونه مركبا ولا يحد به ضرورة عدم تركب الغير عنه د المركب الذي يتركب عنه غيره كالحيوان فانه مركب من الجسم النامي والحساس والمتحرك بالارادة ويتركب عنه غيره مثل الانسان والفرس وغيرهما فيحد لكونه مركبا ويحد به ضرورة تركب الغير منه ويعلم من هذا ان الحد سواء كان تاما او ناقصا لا يكون الا للمركبات لاشتماله على جميع الاجزاء او على البعض وكذا الرسم التام لاشتماله على الجنس والخاصة واما الرسم الناقص فيشمل البسيط والمركب لانه عند المصنف يجوز ان يتركب من العرض العام والخاصة وهذا لا يختص بالمركب لجواز ان يكون للبسيط ايضا عرض عام وخاصة **قال** الفصل الثالث في الحجج وفيه مباحث الاول في انواعها الدليل ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول **اقول** لما فرغ عن البحث عما يقتنص منه التصورات شرع فيما يقتنص منه التصديقات والحجج جمع حجة وهي مرادفة للدليل وهو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول والمراد من اللزوم ما هو اعم من البين وغيره ليشمل جميع انواع الدليل واعم من اللزوم العقلي والعادي ليشمل العلم الحاصل عقيب النظر بالعادة كما ذهب اليه الاشعري والمراد بالعلم ما هو بالمعنى الاعم ليشمل الامارات ايضا ويندفع ما قيل عليه انه مختص بالقطعيات وانما قال بالمدلول ليخرج عنه الاقوال الشارحة لان ما يلزم منها لا يسمى مدلولا بل معرفا او محدودا او مرسوما واورد عليه بان لفظ المدلول وان افاد ذلك لكن يلزم منه فسادان آ تعريف الشيء بالمساوي في المعرفة والجهالة ب الدور **واجيب** عن الاول بان المدلول ههنا اعرف وعن ب به ايضا وان نوقش فيه بان توقف الدليل على المدلول من حيث المفهوم بخلاف توقف المدلول عليه سلمنا لكن هذا تعريف بالنسبة الى من يعرف شيئا يسمى دليلا وشيئا يسمى مدلولا لكن لا يعرف ماهية الدليل وماهية المدلول وقيل عليه ايضا انه غير جامع لانه يخرج عنه الدليل الدال على مدلول عدمي وهو مدفوع بان المراد بالوجود ما هو اعم من الخارجي والذهني ولو قال بدل قوله بالمدلول بشيء اخر وزاد قيد الاثبات والنفي لكان اولى **قال** فاما ان يستدل بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين على الاخر ويسمى قياسا او بعكسه ويسمى استقراء تاما ان كان بجميع جزئياته وناقصا

ان لم يكن او الجزئي على جزئي اخر ويسمى تمثيلا وقياسا في عرف الفقهاء والجزئي الاول اصلا والثاني
فرعا والمشترك جامعا وتاثيره يعرف تارة بالدوران واخرى بالسبر او بغيرهما وقد
استقصينا الكلام فيه في منهاج الوصول الى علم الاصول اقول هذا شروع في
انواع الحجة وتقريره انا اذا استدللنا بشيء على شيء فاما ان يستدل بثبوت الحكم للكلي على
ثبوته للجزئي كما يستدل بثبوت الحدوث للممكن على ثبوته للجسم الذي هو بعض افراد الممكن
بان يقول كل جسم محدث لان كل جسم ممكن وكل ممكن محدث او يستدل بثبوت الحكم لاحد
المتساويين على ثبوته للاخر كما يستدل بثبوت الحيوان للانسان على ثبوته للناطق بان
يقول كل ناطق حيوان لان كل ناطق انسان وكل انسان حيوان وكلاهما يسمى قياسا او نستدل
بعكس الاول اي بثبوت الحكم في الجزئي على ثبوته للكلي وحينئذ اما ان يستدل بثبوت الحكم
في جميع جزئياته على ثبوته للكلي وهو الاستقراء التام كما نقول كل جسم متحيز لان كل جسم
اما حيوان واما نبات واما جماد وكل واحد منها متحيز فيكون كل جسم متحيزا فاستدللنا بثبوت
الحكم للحيوان والنبات والجماد التي هي جزئيات الجسم على ثبوته للجسم الذي هو كلي ويسمى القياس
المقسم وهو يفيد العلم او نستدل بثبوت الحكم في بعض جزئياته على ثبوته للكلي وهو الاستقراء
الناقص كما نقول كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الحيوان اما انسان او فرس او غيرهما
من جزئياته وكل واحد منها كذلك فاستدللنا بثبوت الحكم لبعض الجزئيات على ثبوته
للكلي وانما سمي ناقصا لانه لا يفيد اليقين لجواز ان يكون حال الافراد الغير المستقراة بخلاف
المستقراة كالتمساح هنا او نستدل بثبوت الحكم في جزئي على ثبوته في جزئي اخر لاشتراكهما
في امر ويسمى تمثيلا عند المنطقيين وقياسا عند الفقهاء كما نقول البيت حادث فيكون السماء كذلك
لاشتراكهما في الشكل والجسمية فالجزئي الاول اي المقيس عليه كالبيت في هذا المثال يسمى اصلا
والجزئي الثاني اي المقيس كالسماء يسمى فرعا والامر المشترك كالجسمية جامعا وتاثير المشترك
الذي هو الجامع في اثبات حكم الاصل في الفرع يعرف تارة بالدوران وهو ان يحدث الحكم بحدوث
الوصف وينتفي بانتفائه كما يقال هذا الحكم دار مع المشترك وجودا وعدما ودوران الشيء
مع الشيء دليل على ان المدار علة للداير وتارة اخرى بالسبر وهو حصر الاوصاف وابطال

بعضها ليتعين الباقي للعلية كما يقال علة تحريم الربوا اما الطعم او الكيل او القوت لكن الثاني
والثالث منتف فتعين الاول او بغير ذلك كالاجماع وغيره واستقصاء الكلام فيه مذكور في كتاب
منهاج الوصول الى علم الاصول فليطالع ثمة لا يقال ههنا قسم وهو الاستدلال بكلي على كلي لانا
نقول هما ان كانا متساويين فقد مر والا فان دخلا تحت مشترك فهما جزئيان له اذ
المراد بالجزئي ههنا الاضافي وان لم يدخلا فلا يكون بينهما تعلق وحينئذ لا يتعدى حكم
احدهما الى الاخر اصلا قال الثاني في القياس واصنافه القياس قول مؤلف من اقوال
متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر اقول القياس في اصل اللغة تقدير الشيء على مثال
شيء اخر وفي الا[صطلاح] ما ذكره المصنف والمناسبة مرعية ومراده بالقول ما يصدق
عليه القول بالفعل او بالقوة ليشمل القياس المسموع والمعقول وما قيل ان القول انما يطلق على
ما يكون ملفوظا والمعقول ليس بملفوظ يدرا باطلاقه على المعنى القايم بالنفس والمراد بالا
قوال القضايا واحترز بها عن القضية الواحدة المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها
وكذب نقيضها وانما لم يقل من مقدمات هربا من الدور اذ المقدمة تعرف بانها قضية جعلت
جزء قياس وانما قال متى سلمت دون مسلمة ليشمل القياس المؤلف من المقدمات الصادقة
والكاذبة فان المقدمات الكاذبة وان لم يكن صادقة لكنها متى سلمت لزم عنها قول اخر
كما يقال العالم معلول لعلة تامة قديمة وكل ما يكون معلولا لعلة تامة قديمة يكون قديما
فانه اذا سلمت المقدمتان لزم العالم قديم وانما قال عنه ولم يقل عنها ليعلم ان هيئة
التاليف داخلة في القياس اذ لو قال عنها لكان عايدا الى الاقوال ولم يحصل هذا الغرض
ولا شك ان تلك الاقوال لا يستلزم قولا اخر الا مع الهيئة المخصوصة وقوله لزم عنه يخرج
الاستقراء والتمثيل فان مقدماتهما لو سلمت لا يلزم عنها شيء لامكان تخلف مدلولهما
عنها والمراد باللزوم ما هو اعم من البين وغيره ليندرج فيه القياس الكامل وغيره وقوله
لذاته احتراز عما يلزمه لا لذاته بل بواسطة مقدمة اجنبية او بواسطة مقدمة هي عكس نقيض
احدى المقدمتين مثال الاول قولنا آ مساو لب وب مساو لج فانه يلزم منه آ مساو لج

لكن لا لذات هذا هذا التاليف ولما كان هذا النوع من التاليف منتجا دائما وليس كذلك لانه

لو قيل آ مباين لب و ب مباين لج لم ينتج ان آ مباين لج لان مباين المباين لا يلزم ان

يكون مباينا فان الانسان مباين للحجر والحجر للناطق ولا يلزم منه ان يكون الانسان مباينا للناطق

بل انما يلزم هذا التاليف بواسطة مقدمة اجنبية هي قولنا ان مساوي المساوي مساو لان

المقدمتين المذكورتين انتجتا ان آ مساو لمساوي ج واذا جعلناها صغرى لقولنا وكل ما هو

مساو للمساوي فهو مساو ينتج ان آ مساو لج وهو المطلوب وفيه بحث ومثال الثاني قولنا

جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه

يلزمه جزء الجوهر جوهر لكن لا لذات التاليف بل بواسطة عكس نقيض الكبرى فانها تنعكس بعكس

النقيض الى قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر واذا جعلنا كبرى لصغرى القياس

ينتج جزء الجوهر جوهر والمراد من قوله قول آخر ان يكون النتيجة مغايرة لكل واحدة

من المقدمتين ولا يلزم ان يكون كل قضيتين متباينتين قياسا واورد على طرده بوجهين

آ ان قولنا زيد يطوف بالليل قياس لانتاج فهو سارق مع عدم صدق الحد عليه لكونه

غير مؤلف من اقوال الثاني ان قولنا كل ج ب وكل ب ب قياس مع انه لم يلزم منه

قول اخر فانه ينتج كل ج ب وهو عين الصغرى وكذا الاستثنائي الذي استثنى فيه

عين المقدم لقولنا ان كان اب فج د وعلى عكسه بوجهين ايضا آ ان كل قضية شرطية

يستلزم عكس نقيضها فان قولنا كلما كان اب فج د يستلزم قولنا كلما لم يكن ج د لم يكن

اب فيلزم ان يكون قياسا لصدق الحد عليه ب ان القضية المركبة كالمشروطة

الخاصة مثلا قول مولف من قضيتين مستلزم لذاته قولا آخر من العكس وعكس النقيض فيلزم

ان يكون قياسا واجيب عن الاول بان قولنا زيد يطوف بالليل انما ينتج بواسطة

مقدمة حذفت لغاية الظهور وهي قولنا وكل من يطوف بالليل فهو سارق وعن الثاني

بان الكبرى في قولنا وكل ب ب لا يخلو اما ان يكون مغايرا للاوسط اولا فان كان مغايرا

فلا يكون النتيجة عين الصغرى وان لم يكن مغايرا فلا نسلم انه قياس اذ من شرط القياس

ان يفيد وهذا ليس كذلك ولا نسلم ان النتيجة في الاستثنائي المذكور عين احدى المقدمتين

فان النتيجة فيه هو التالي واحدى المقدمتين مجموع المقدم والتالي والاخرى وضع

المقدم ومما يدل على المغايرة احتمال النتيجة الصدق والكذب بخلاف التالي وعن

آ ما اورد على عكسه بان الاقوال المذكورة في القياس يجب ان يكون قضايا حال كونها

قياسا والشرطية خرجت اجزاؤها عن كونها قضايا فلا يكون امثالها قياسا وعن ب بان

المراد بالاقوال ما يكون كل واحد منها مذكورا بالفعل واجزاء المركبة ليست كذلك فان قيل لم

خص افراد المعرف بالاقسام وافراد الحجة بالانواع وافراد القياس بالاصناف اجيب بان

تمايز الافراد بعضها عن بعض ان كان بالعرضيات فقط كان كل واحد منها صنفا وان كان

بالذاتيات فقط كان كل منها نوعا وان كان بالذاتيات تارة وبالعرضيات اخرى

كان كل منها قسما وتمايز بعض افراد القياس عن بعضها لما كان بالعرضيات لاشتراك الاشكال

في الحدود خص افراده بالاصناف وتمايز افراد الحجة لما كان بالذاتيات لاختلاف الحجج بالحدود

خص افرادها بالانواع وتمايز افراد المعرف حيث كان تارة بالذاتيات كما في الحد التام

والناقص وتارة بالعرضيات كما في الحد والرسم خص افراده بالاقسام قال وهو

اما ان يشتمل النتيجة او نقيضها بالفعل ويسمى استثنائيا اولا ويسمى اقترانيا اقول القياس

ان اشتمل على النتيجة او نقيضها بالفعل سمي استثنائيا لاشتماله على حرف الاستثناء وهي لكن كقولنا

ان كان اب فج د لكن اب فج د وان لم يشتمل سمي اقترانيا لاقتران الحدود فيه كقولنا

كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا وانما قال ان يشتمل النتيجة ولم يقل ان كانت النتيجة

مذكورة بالفعل ليندفع ما قيل انه ينافي ما ذكره في التعريف من ان النتيجة ينبغي ان يكون

مغايرة للمقدمتين فان النتيجة اذا كانت مشتملة للتالي ولنقيض المقدم لا تكون

بعينها احدهما وتحقق المغايرة وقدم الاستثنائي لعرائه عن قيد عدمي ولكونه بين

الانتاج ولان اكثر احتجاجاتهم في هذا العلم بطريقه قال والاول اما ان يستدل

بوجود الملزوم على وجود اللازم او بعدمه على عدم الملزوم او بوجود احد المتعاندين

على عدم الآخر او بعدمه على وجوده فيكون مشتملا على مقدمة حاكمة بالملازمة بينهما وتسمى

شرطية متصلة او بالمعاندة وتسمى شرطية منفصلة حقيقية ان تعاندا مطلقا ومانعة جمع
ان تعاندا صدقا ومانعة خلو ان تعاندا كذبا واخرى تدل على وضع الملزوم او المعاند مطلقا
او صدقا او رفع اللازم او المعاند مطلقا او كذبا وتسمى استثنائية **اقول** القياس
الاستثنائى هو ما استدل فيه بوجود الملزوم على وجود اللازم كقولنا ان كان هذا انسانا
فهو حيوان لكنه انسان فيكون حيوانا او بعدم اللازم على عدم الملزوم كقولنا فى هذا المثال
لكنه ليس بحيوان فلا يكون انسانا او يستدل بوجود احد المتعاندين على عدم الاخر كقولنا
اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا لكنه زوج فلا يكون فردا او لكنه فرد فلا
يكون زوجا او بعدم احد المتعاندين على وجود الاخر كقولنا فى هذا المثال لكنه ليس بزوج
فيكون فردا او لكنه ليس بفرد فيكون زوجا فيكون لا محالة مشتملا على مقدمتين احديهما
تكون حاكمة اما بالملازمة بين المقدم والتالى وتسمى شرطية متصلة لزومية وهى فى المثال
الاول قولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان او بالمعاندة بين المقدم والتالى وتسمى شرطية
منفصلة عنادية وحينئذ ان تعاندا المقدم والتالى فى الصدق والكذب تسمى منفصلة
حقيقية وهى قولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا وان تعاندا فى الصدق
فقط تسمى منفصلة مانعة الجمع وهى قولنا اما ان يكون هذا الشئ حجرا واما ان يكون شجرا
وان تعاندا فى الكذب فقط تسمى منفصلة مانعة الخلو وهى قولنا زيد اما ان يكون فى البحر
واما ان لا يغرق فقوله او يستدل بوجود احد المتعاندين على عدم الاخر يشمل الحقيقية
ومانعة الجمع **وقوله** او بعدمه على وجود الاخر يشمل الحقيقية ومانعة الخلو والاخرى
تكون دالة اما على وضع الملزوم وهى قولنا لكنه انسان او على وضع المعاند مقدما كان
او تاليا اما مطلقا اى فى الصدق والكذب وهى قولنا لكنه زوج او لكنه فرد او فى الصدق
فقط وهى قولنا لكنه حجر او لكنه شجر لا فى الكذب فقط لعدم الانتاج او على رفع اللازم
وهى قولنا لكنه ليس بحيوان او على رفع المعاند على ما مر اما مطلقا وهى قولنا لكنه ليس
بزوج او ليس بفرد او فى الكذب فقط وهى قولنا لكنه ليس فى البحر او لكنه غرق لا فى الصدق
فقط لعدم الانتاج ايضا فحاصل الكلام ان القياس الاستثنائى يحتاج الى مقدمتين احديهما هى

الحاكمة بالملازمة او المعاندة والثانية هى الدالة على وضع الملزوم او المعاند او رفع
اللازم او المعاند اذا عرفت هذا فاعلم ان القياس الاستثنائى لو كان شرطيا
متصلا فشرط انتاجه ان يكون الاستثناء لعين المقدم الذى هو الملزوم لينتج عين
التالى او نقيض التالى الذى هو اللازم لينتج نقيض المقدم لان وجود الملزوم يستلزم
وجود اللازم وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم واما استثناء نقيض المقدم وعين
التالى فلا ينتجان لاحتمال كون التالى اعم من المقدم كما فى قولنا ان كان هذا انسانا فهو
حيوان ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام ولا من وجود العام وجود الخاص ولم يذكر
الاتفاقى لقلة الانتفاع به فى العلوم ولو كان منفصلا فان كان الانفصال حقيقيا فوضع كل جزء
من المقدم والتالى ينتج رفع الاخر وكذا رفع كل منهما ينتج وضع الاخر فيكون نتائجه اربعا وان
كان منع الجمع فوضع احدهما ينتج رفع الاخر واما رفع احدهما فلا ينتج وضع الاخر لجواز ارتفاعهما
معا وان كان منع الخلو فرفع كل واحد منهما ينتج وضع الاخر واما وضع احدهما فلا ينتج رفع الاخر
لجواز اجتماعهما معا **قال** والثانى على اربعة اوجه لانه لا بد له من امر يناسب طرفى
المطلوب ويسمى وسطا والمحكوم عليه فى المطلوب اصغر والمحكوم به اكبر والمقدمة التى فيها
الاصغر بالصغرى والتى فيها الاكبر بالكبرى فالاوسط اما ان يكون محمولا فى الصغرى
موضوعا فى الكبرى او محمولا فيهما او موضوعا فيهما او موضوعا فى الصغرى محمولا فى الكبرى
اقول اذا حاولنا اكتساب مطلوب تصديقى ولنفرض حدوث العالم فلا بد من
امر يكون له الى كل واحد من طرفى المطلوب نسبة والا لم يفد اصلا وذلك الامر يسمى حدا
اوسط لكونه متوسطا بين طرفى المطلوب الذى هو قولنا العالم حادث والمحكوم عليه
فى المطلوب يسمى حدا اصغر كالعالم ههنا لانه يكون فى الاغلب اخص والاخص اقل
افرادا وما يكون اقل افرادا يكون اصغر والمحكوم به حدا اكبر كالحادث لكونه اعم افرادا
غالبا والاعم اكثر والاكثر اكبر والحد ما ينحل اليه المقدمة من الموضوع والمحمول والمقدم والتالى
والمقدمة التى تشتمل على الاصغر تسمى الصغرى كقولنا العالم متغير والتى تشتمل على الاكبر الكبرى
كقولنا وكل متغير حادث والهيئة الحاصلة من وضع الاوسط الى الاصغر والاكبر تسمى شكلا واقترانا

الصغرى بالكبرى قرينة وضربا والقول اللازم تسمى نتيجة ان سيق من القياس اليه ومطلوبا ان سيق منه الى القياس اذ المطلوب يوضع اولا ثم يرتب ما يدل عليه ويستلزمه واذا عرفت هذا فنقول القياس الاقتراني تقع على اربعة اوجه لان الحد الاوسط فيه ان كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى كقولنا كل ج ب وكل ب ا يسمى شكلا اول لوقوعه على النظم الطبيعي وهو الانتقال من موضوع المطلوب الى الاوسط ثم منه الى الاكبر ولكونه اولى الانتاج منتجا للمطالب الاربعة اى المحصورات الاربع وان كان محمولا في الصغرى والكبرى كقولنا كل ج ب ولا شي من ا ب يسمى ثانيا لانه يتلوا الاول في الشرف لانتاجه السلب الكلي اذ الكلي انفع في العلوم من الجزئي وان كان سلبا مع كونه موافقا للاول في اشرف مقدمتيه التي هي الصغرى اذ الاصغر اشرف من الاكبر لكون موضوع المطلوب اشرف من محموله لان المحمول انما يطلب لاجله اما ايجابا او سلبا وان كان موضوعا في الصغرى والكبرى كقولنا كل ب ج وكل ب ا يسمى ثالثا لموافقته الاول في الكبرى وان كان موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى عكس الاول كقولنا كل ب ج وكل ا ب يسمى رابعا لمخالفته الاول في المقدمتين قال والاول ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر او بعضه وصدق الاكبر على كل ما يصدق عليه الاوسط او سلبه عنه على صدق الاكبر على كل الاصغر او بعضه او سلبه عن كله او بعضه اقول الضروب المحتملة لكل شكل من الاشكال المذكورة بحسب تركيب مقدمتيه باعتبار الكم والكيف ستة عشر لان الصغرى يحتمل ان تكون موجبة وان تكون سالبة وعلى التقديرين اما كلية او جزئية وكذا الكبرى ومضروب الاربعة في الاربعة ستة عشر لكن لما اشترط في الشكل الاول امران احدهما ايجاب الصغرى لانها لو وقعت سالبة لحصل الاختلاف الموجب للعقم لصدق قولنا لا شي من الانسان بفرس وكل فرس صاهل مع كذب النتيجة الموجبة ولو قلنا وكل فرس حيوان لكذبت السالبة والثاني كلية الكبرى لانها لو وقعت جزئية لحصل الاختلاف لصدق قولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان فرس مع كذب النتيجة الموجبة ولو قلنا بعض الحيوان ناطق لكذبت السالبة سقط باعتبار الشرط الاول ثمانية اضرب هي السالبة

الكلية

الكلية الصغرى مع الاربع والسالبة الجزئية الصغرى مع الاربع وباعتبار الثاني اربعة اضرب هي الكبرى الجزئية الموجبة والسالبة مع الموجبتين وبقي الضروب المنتجة اربعة الاول من موجبتين كليتين كقولنا كل ج ب وكل ب ا والثاني من كليتين والكبرى سالبة كقولنا كل ج ب ولا شي من ب ا والثالث من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى كقولنا بعض ج ب وكل ب ا الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى كقولنا بعض ج ب ولا شي من ب ا فقوله ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر اشارة الى صغرى الضرب الاول والثاني لان الصغرى فيهما موجبة كلية واستدل بصدق الاوسط الذي هو ب على كل الاصغر الذي هو ج وقوله او بعضه اى ان يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر اشارة الى صغريي الضرب الثالث والرابع لان صغراهما موجبة جزئية وقوله وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط اشارة الى كبريي الضرب الاول والثالث فانهما موجبتان كليتان وقوله او سلبه عنه اى سلب الاكبر عن كل ما يصدق عليه الاوسط اشارة الى كبريي الضرب الثاني والرابع ولما بين الضروب المنتجة في الكمية والكيفية اشار الى كيفية نتايجها وكميتها فاشار الى ان الضرب الاول ينتج موجبة كلية بقوله على صدق الاكبر على كل الاصغر وان الثالث ينتج موجبة جزئية بقوله او بعضه اى صدق الاكبر على بعض الاصغر وان الثاني ينتج سالبة كلية بقوله او سلبه عن كله وان الرابع ينتج سالبة جزئية بقوله او بعضه ولو قدم المركب من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى على المركب من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى حتى يصير هذا تاليا وقيل ان قوله ان يستدل بصدق الاوسط اشارة الى صغرى الضرب الاول والثاني يكون النتايج مذكورة على الترتيب قال والثاني ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلبه عن كل الاكبر او بعكسه على سلب الاكبر عن كل الاصغر او بصدق الاوسط على بعضه وسلبه عن كل الاكبر او بسلبه عن بعض الاصغر وصدقه على كل الاكبر على سلب الاكبر عن بعض الاصغر وذلك بشرط ان يتحد زمان السلب والايجاب ويكون احدهما دايما اقول اشترط في نتاج الشكل الثاني بحسب الكم والكيف امران الاول اختلاف مقدمتيه في الكيف بان يكون احديهما موجبة والاخرى سالبة لانهما

لو كانتا موجبتين لزم عدم الانتاج لصدق قولنا كل انسان حيوان وكل فرس
حيوان مع كذب النتيجة الموجبة ولو قلنا في الكبرى وكل ضاحك حيوان لكذبت
السالبة وكذلك لو كانتا سالبتين لصدق قولنا لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الناطق
بفرس مع كذب النتيجة السالبة ولو قلنا ولا شيء من الحمار بفرس لكذبت الموجبة الثاني كلية
الكبرى فانها لو كانت جزئية لحصل الاختلاف لصدق قولنا كل انسان حيوان وليس كل جسم
حيوان مع كذب النتيجة السالبة ولو قلنا في الكبرى وليس كل حجر بحيوان لكذبت الموجبة
فحينئذ يسقط من الستة عشر هنا ايضا باعتبار الشرط الاول ثمانية هي السالبة الكلية
الصغرى مع السالبتين والسالبة الجزئية الصغرى مع السالبتين والموجبة الكلية الصغرى
مع الموجبتين والموجبة الجزئية الصغرى مع الموجبتين وباعتبار الثاني اربعة الموجبة
الجزئية الكبرى مع السالبتين والسالبة الجزئية الكبرى مع الموجبتين فبقي الضروب المنتجة
اربعة آ من كليتين والصغرى موجبة كقولنا كل ج ب ولا شيء من ا ب واليه
اشار بقوله ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلبه عن كل الاكبر وبيانه
بعكس الكبرى ليرتد الى الاول ب من كليتين والصغرى سالبة كقولنا لا شيء من
ج ب وكل آ ب واليه اشار بقوله او بعكسه وبيانه بعكس الصغرى وجعلها كبرى
وعكس النتيجة ونتيجة هذين الضربين سالبة كلية واليه اشار بقوله على سلب الاكبر عن
كل الاصغر ج من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى كقولنا بعض ج ب
ولا شيء من آ ب واليه اشار بقوله او بصدق الاوسط على بعضه اى بعض الاصغر
وسلبه عن كل الاكبر وبيانه بعكس الكبرى د من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية
كبرى كقولنا ليس كل ج ب وكل آ ب واليه اشار بقوله او بسلبه عن بعض الاصغر وصدقه
على كل الاكبر وانما لم يقل هنا او بعكسه لانه لو قال لاوهم انه من سالبة كلية صغرى وموجبة
جزئية كبرى لانه عكس الثالث وبيانه بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الكبرى لينتج
ما ينافي الصغرى ونتيجة هذين الضربين سالبة جزئية واليه اشار بقوله على سلب
الاكبر عن بعض الاصغر وانما لم ينتج هذا الشكل الايجاب لان الاوسط فيه لا بد من ان يكون

لاحد الطرفين دون الاخر وحينئذ لو لم يسلب احدهما عن الاخر لاجتمع النقيضان قوله
وذلك بشرط الخ اشارة الى ما يجب رعايته في انتاج هذا الشكل بحسب الجهة وهو
احد الامرين اما اتحاد زمان السلب والايجاب بان يكون الزمان الذي حكم فيه بسلب
الاوسط عن احد الطرفين هو الزمان الذي حكم فيه بثبوته للطرف الاخر وهذا لا يمكن
الا اذا كان كبراه من القضايا الست التي هي الضرورية والدائمة والمشروطتان والعرفيتان
اذ الحكم فيها حيث هو دائمي بحسب الذات او الوصف لا يكون مخالفا للزمان الذي حكم فيه
في الصغرى واما كون السلب والايجاب دائميا وذلك بان يكون احدى المقدمتين ضرورية
او دائمة لان تلك المقدمة ان كانت سالبة يكون السلب دائميا وان كانت موجبة يكون
الايجاب دائميا وانما اشترط احد الامرين المذكورين اذ لولاه لزم كون احدى السبع الباقية
من القضايا الموجهة كبرى وكون احدى الوصفيات الاربع التي هي المشروطتان والعرفيتان
صغرى او اختلاط احدى السبع بعضها ببعض وكلاهما عقيمان اما الاول فلان اخص اختلاطاته
المشروطة الخاصة الصغرى مع الوقتية وهو عقيم لصدق قولنا لا شيء من المنخسف بمضيء بالضرورة
ما دام منخسفا لا دائما وكل قمر مضيء بالضرورة وقت التربيع لا دائما مع كذب لا شيء من المنخسف
بقمر واما الثاني فلان اخص اختلاطاته الوقتيتان وهو عقيم لصدق قولنا
بالضرورة كل قمر منخسف وقت الحيلولة لا دائما وبالضرورة لا شيء من القمر بمنخسف وقت
التربيع لا دائما مع كذب لا شيء من القمر بقمر ولقايل ان يقول ما ذكره بحسب الجهة غير
كاف في الانتاج اذ الدائمة مع الممكنة لا ينتج لصدق قولنا لا شيء من الزنجي بابيض
دائما وكل زنجي ابيض بالامكان العام مع كذب لا شيء من الزنجي بزنجي فكان الحق ان
يقول وان لا يستعمل الممكنة الا مع الضرورية فان كانت الضرورة ذاتية يجوز ان يقع الممكنة
صغرى او كبرى وان كانت وصفية كالمشروطتين لا يجوز ان يقع الممكنة الا صغرى
فان قلت لم ذكر الشرط الذي بحسب الجهة ولم يذكر الذي بحسب الكم والكيف
قلت لان ذلك قد علم في اثناء الضروب نعم لو تعرض لشرايط بقية الاشكال بحسب
الجهة او سكت عن الجميع لكان انسب قال والثالث ان يستدل بصدق الطرفين

على كلّ الاوسط او احدهما عليه والاخر على بعضه على صدق الاكبر على بعض الاصغر او بصدق
الاصغر على كلّه وسلب الاكبر عن كلّه او بعضه او بصدقه على بعضه وسلب الاكبر عن كلّه
على سلب الاكبر عن بعض الاصغر اقول اشترط في انتاج الشكل الثالث بحسب الكمّ
والكيف امران آ ايجاب الصغرى لانها لو كانت سالبة يحصل الاختلاف لصدق قولنا لا شئ
من الانسان بفرس وكل انسان حيوان مع كذب النتيجة السالبة ولو قلت في الكبرى وكلّ
انسان ناطق لكذبت النتيجة الموجبة الثاني كلّية احدى مقدّمتيه لانهما لو كانتا جزئيّتين
لحصل الاختلاف لصدق قولنا بعض الحيوان انسان وبعضه فرس مع كذب النتيجة ولو قلت
وبعضه ناطق لكذبت السالبة فيسقط من الستة عشر باعتبار الاول ثمانية وباعتبار الثاني
اثنان الجزئيّتان الموجبتان والسالبتان ويبقى الضروب المنتجة ستّة الاول من موجبتين
كلّيتين كقولنا كلّ ب ج وكلّ ب ا واليه اشار بقوله ان يستدلّ بصدق الطرفين
اى الاصغر والاكبر على كلّ الاوسط وبيانه بعكس الصغرى الثاني من موجبة كلّية صغرى
وموجبة جزئيّة كبرى وهو الرابع عند المنطقيّين كقولنا كلّ ب ج وبعض ب ا
وبيانه بعكس الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة الثالث عكس هذا وهو الثالث
عندهم كقولنا بعض ب ج وكلّ ب ا وبيانه بعكس الصغرى واليهما اشار بقوله
او احدهما عليه والاخر على بعضه اى يستدلّ بصدق احد الطرفين على كلّ الاوسط والطرف
الاخر على بعضه واشار الى ان نتايج الضروب الثلثة موجبة جزئيّة بقوله على صدق الاكبر
على بعض الاصغر وانما لم ينتج الضرب الاول كلّية مع كون مقدّمتيه كلّيتين لجواز ان يكون
الاوسط نوعا للاصغر والاكبر فصلا للاوسط كقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق مع
كذب قولنا كل حيوان ناطق الرابع من موجبة كلّية صغرى وسالبة كلّية كبرى وهو
الثاني عندهم كقولنا كلّ ب ج ولا شئ من ب ا واليه اشار بقوله او بصدق الاصغر
على كلّه وسلب الاكبر عنه وبيانه بعكس الصغرى الخامس من موجبة كلّية صغرى
وسالبة جزئيّة كبرى وهو السادس عندهم كقولنا كلّ ب ج وليس كل ب ا واليه اشار
بقوله او بعضه اى يستدلّ بصدق الاصغر على كلّ الاوسط وسلب الاكبر عن بعضه وبيانه

بالخلف

بالخلف وهو ضمّ نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما يناقض الكبرى السادس من موجبة
جزئيّة صغرى وسالبة كلّية كبرى وهو الخامس عندهم كقولنا بعض ب ج
ولا شئ من ب ا واليه اشار بقوله او بصدقه على بعضه وسلب الاكبر عن كلّه وبيانه
بعكس الصغرى واشار الى ان نتايج هذه الضروب سالبة جزئيّة بقوله على سلب الاكبر عن
بعض الاصغر قال الرابع ان يستدلّ بصدق الاصغر على كلّ الاوسط وصدقه على
كل الاكبر او بعضه على صدق الاكبر على بعض الاصغر او بصدقه على كلّه او بعضه وسلب
الاوسط عن كل الاكبر على سلب الاكبر عن بعض الاصغر او بسلب الاصغر عن كلّ الاوسط وصدقه
على كل الاكبر على سلب الاكبر عن الاصغر فالقراين القياسيّة المنتجة ثلث وعشرون اربع
استثنائيّة وتسع عشرة اقترانيّة والكلام المستقصى فيهما في الكتب المنطقيّة اقول
اشترط في انتاج هذا الشكل بحسب الكمّ والكيف اما ايجاب المقدّمتين مع كلّية الصغرى
او اختلافهما بالكيف مع كلّية احديهما اذ لولا احدهما لزم احد الامور الثلثة اما سلب
المقدّمتين او ايجابهما مع جزئيّة الصغرى او اختلافهما في الكيف مع جزئيّتهما وعلى التقادير
يتحقق الاختلاف الموجب للعقم اما اذا كانتا سالبتين فلصدق قولنا لا شئ من الانسان
بفرس ولا شئ من الحمار بانسان مع كذب الموجبة فلو قلت ولا شئ من الصاهل بانسان
لكذبت السالبة واما اذا كانتا موجبتين والصغرى جزئيّة فلصدق قولنا بعض الحيوان
انسان وكل ناطق حيوان مع كذب السالبة ولو قلت وكلّ فرس حيوان لكذبت
الموجبة واما اذا كانتا مختلفتين بالكيفية جزئيّتين فلانّ الموجبة اذا كانت صغرى
صدق قولنا بعض الناطق انسان وبعض الحيوان ليس بناطق مع كذب السالبة ولو قلت
وبعض الفرس ليس بناطق لكذبت الموجبة وان كانت كبرى صدق بعض الانسان ليس
بفرس وبعض الحيوان انسان مع كذب السالبة ولو قلت وبعض الناطق انسان
لكذبت الموجبة يسقط باعتبار عقم السالبتين اربعة اضرب وباعتبار عقم الموجبتين
مع جزئيّة الصغرى ضربان وباعتبار عقم المختلفتين في الكيفيّة ضربان ويبقى ضروبه المنتجة
ثمانية الاول من موجبتين كلّيتين كقولنا كلّ ب ج وكلّ ا ب فبعض ج ا ولا ينتج

كليا لجواز ان يكون الاصغر اعم من الاوسط والاوسط يكون مساويا للاكبر حتى يكون
الاصغر اعم من الاكبر فلا يصدق حمل الاكبر على كل افراد الاصغر لامتناع حمل الخاص على كل افراد
العام كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق انسان مع كذب كل حيوان ناطق الثاني
من موجبتين والكبرى جزئية كقولنا كل ب ج وبعض ا ب فبعض ج ا وبيانها
بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة الثالث من كليتين والصغرى سالبة كقولنا
لا شيء من ب ج وكل ا ب فلا شيء من ج ا وانما انتج كليا لان بيانه بعكس الترتيب
وعند العكس ينتج لا شيء من ا ج والسالبة الكلية تنعكس كنفسها فتصير لا شيء من ج ا ثم
عكس النتيجة ايضا الرابع من كليتين والصغرى موجبة كقولنا كل ب ج ولا شيء من ا ب
فبعض ج ليس ا وبيانه بعكس المقدمتين ولا ينتج كليا لاحتمال عموم الاصغر كقولنا كل
انسان حيوان ولا شيء من الفرس بانسان مع ان الصادق ليس بعض الحيوان بفرس الخامس
من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى كقولنا بعض ب ج ولا شيء من ا ب
فليس بعض ج ا وبيانه بعكس المقدمتين السادس من سالبة جزئية صغرى وموجبة
كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض ب ليس ج وكل ا ب فبعض ج ليس ا
بعكس الصغرى ليرتد الى الشكل الثاني السابع من موجبة كلية صغرى وسالبة
جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا كل ب ج وبعض ا ليس ب فبعض ج
ليس ا بعكس الكبرى ليرجع الى الشكل الثالث الثامن من سالبة كلية صغرى وموجبة
جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا لا شيء من ب ج وبعض ا ب فبعض ج ليس ا
بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة هذا على راى بعض واما اكثر القدماء فذهبوا الى ان
ضروبه الناتجة هي الخمسة الاول والثلثة الاخيرة عقيمة لتحقق الاختلاف فيها اما في
الضرب السادس فلصدق قولنا ليس بعض الحيوان بانسان وكل فرس حيوان مع كذب
الموجبة ولو قلت وكل ناطق حيوان لكذبت السالبة واما في السابع فلصدق قولنا
كل انسان ناطق وبعض الفرس ليس بانسان مع كذب الموجبة ولو قلت وبعض
الحيوان ليس بانسان لكذبت السالبة واما في الثامن فلصدق قولنا لا شيء من الانسان

بفرس

بفرس وبعض الناطق انسان مع كذب الموجبة ولو قلت وبعض الحيوان انسان لكذبت
السالبة والمصنف اختار هذا المذهب واشار الى صغرى الضرب الاول والثاني بقوله ان
يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وبقوله وصدقه اي وصدق الاوسط على كل الاكبر الى
كبرى الاول وبقوله او بعضه الى كبرى الثاني وبقوله على صدق الاكبر على بعض الاصغر الى نتيجتهما
وبقوله او بصدقه على كله اي يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط الى صغرى الضرب
الرابع وبقوله او بعضه الى صغرى الخامس وبقوله وسلب الاوسط عن كل الاكبر الى كبراهما
وبقوله على سلب الاكبر عن بعض الاصغر الى نتيجتهما وبقوله او بسلب الاصغر عن كل
الاوسط وصدقه على كل الاكبر الى الثالث وبقوله على سلب الاكبر عن الاصغر الى نتيجته
واخر هذا الضرب للايجاز اعلم ان الاختلاف المذكور في الضروب الثلثة انما يتحقق
اذا كان القياس مركبا من القضايا البسيطة اما لو اشترط في نتاجها ان يكون السالبة
المستعملة فيها من احدى الخاصتين فلا ينتقض تلك النقوض عليها ويتحقق الانتاج
لكن نتاجها مبني على انعكاس السالبة الجزئية الخاصة كنفسها لان السادس والسابع
انما يرتد الى الثاني والثالث بعكسها والثامن انما ينتج لو كان بحيث لو بدل مقدمتاه
لحصل من الشكل الاول سالبة خاصة تنعكس الى نتيجة المطلوب ولم يظهر للقدماء
انعكاسها فالقراين المنتجة المستعملة في العلوم من القياس الاستثنائي والاقتراني
على ما اختاره المصنف ثلث وعشرون اربع منها استثنائية ثنتان من المتصل
احديهما ما يستدل فيه بوجود الملزوم على وجود اللازم والثانية ما يستدل بعدم
اللازم على عدم الملزوم وثنتان من المنفصل احديهما ما يستدل بوجود احد المتعاندين
على عدم الاخر والثانية ما يستدل بعدم احد المتعاندين على وجود الاخر وما
عداها اقترانية اربع من الاول واربع من الثاني وست من الثالث وخمس من الرابع
واستقصاء البحث في القراين المذكورة ونتايجها وشرايطها مذكور في الكتب
المنطقية والقدر المذكور ههنا كاف لما يحتاج اليه في هذا الكتاب قال
الثالث في مواد الحجة الحجة اما ان يكون عقلية او نقلية والاولى اما ان يكون مقدمتاها

قطعية ويسمى برهانًا ودليلاً اوظنيّة اومشهورة ويسمى خطابة وامارة اومشبّهة باحدهما
ويسمّى مغالطة اقول لمّا فرغ عن بيان انواع الحجج واصنافٍ فكلّ منهما يريد ان يبيّن
موادّها والمراد بها القضايا التى يتألّف منها الحجج والحجّة باعتبارها ينقسم الى ثلثة اقسام لانّ
القضايا المذكورة فيها امّا عقليّة محضة كقولنا العالم ممكن وكلّ ممكن حادث ونقليّة كقولنا
شارب الخمر عاص وكلّ عاص يدخل النّار اومركّبة منهما كقولنا الخمر مسكر وكلّ مسكر حرام وانّما لم يذكر
المصنّف هذا القسم امّا لانّ ما يتركّب من العقليّة والنقليّة يسمّى نقليّة ايضًا فاكتفى بذكرها عن
المركّبة اولانّ النقلى المحض غير مفيد اذ الاخبار المنقولة عن شخص انّما يفيد العلم للعلم بصدقه وذكر
بالعقل وعلى هذا مراده بالنقليّة يكون هى المركّبة فقط قيل فيه نظر لانّ المعنى من النقل ما يكون
صدق مقدّمتيه مستفادا من السّمع ولا استحالة فى ان يكون جميع مقدّمات الدّليل بهذه الحيثيّة
وكون العلم بصدق الشارع عقليّا لا ينافى ذلك نعم افادته اليقين متوقّف على العلم بصدقه ولقايلٍ
ان يقول الشارع لم يبيّن لنا كيفيّة الاستدلال بالنّقل حيث يستنتج منه ويعرف صحّته وفساده
بل تلك عرفناها بالعقل واعتبار ذلك فى المقدّمات النقليّة يكفى فى عدم كونها نقليّة محضة
قوله نعم افادته اليقين يتوقّف على العلم بصدق الشارع ضعيف ايضا اذ النقليّات
لا تفيد اليقين بمجرد العلم بصدق الشارع بل اذا تواترت وعلم عصمة الرّواة وغير ذلك من الشّرايط
واذ قد تبيّن ذلك فنقول اصناف الحجّة العقليّة من جهة الموادّ خمسة لانّ موادّها اى
مقدّماتها لا تخ امّا ان يكون مفيدة للتصديق او للتخيّل والتعجّب والحجّة المولّفة من الثانى تسمّى
شعرا وهو قول مولف من مقدّمات مخيّلة صادقة كانت اوكاذبة لانفعال النّفس بالترغيب
او الترهيب والاوّل لا تخ امّا ان يكون مفيدا للجزم اولا والمولّفة من الثانى تسمّى خطابة وامارةً
وهى قول مولف من المقدّمات المظنونة والمقبولة التى ليست مشهورة لانتاج السّامع
الظنّ الغالب والاوّل لا تخ امّا ان يعتبر فيه كون ذلك التصديق حقّا اولا والثانى ان
اعتبر عموم اعتراف النّاس اوالخصم بها وكان كذلك يسمّى المولّفة منها جدلا وهو قول مولّف
من مقدّمات مشهورة اومسلّمة عند الخصم حقّة كانت او باطلة لالزام الخصم اودفع الالزام
وحينئذ يجوز ان يكون صورته منتجة بحسب تسليم الخصم وان لم يكن منتجة فى نفس الامر كالاستقراء

الناقص

الناقص والتمثيل والضروب العقيمة وان اعتبر عموم اعتراف النّاس بها اوالخصم ولا يكون
كذلك يسمّى المولّفة منها شغبا وهو قول مولّف من مقدّمات شبيهة بالمشهورات فالاوّل
اى الذى يعتبر كون ذلك التصديق حقّا لا تخ امّا ان يكون كذلك فى نفس الامر اولا ويسمّى
المولّفة من الثانى سفسطة وهو قول مولّف من مقدّمات شبيهة باليقينيات او من
الوهميّات ويسمّى المولّفة من الاوّل برهانا وهو قول مولّف من مقدّمات يقينيّة لانتاج اليقينى
واليقين هو اعتقاد الشئ بدون احتمال نقيضه فهذه ستّة لكن حيث سمّى السّفسطة
والشغب بالمغالطة صارت خمسة البرهان والخطابة والجدل والمغالطة والشعر والمصنّف
جعلها ثلثة ما يكون مقدّماتها قطعيّة وهو البرهان والدّليل وما يكون ظنيّة اومشهورة
على سبيل منع الخلوّ وهو الخطابة والامارة وما يكون مشبّهة بالقطعيّات والظنيّات وهو المغالطة
ولم يذكر الجدل والشعر امّا لعدم استعمالهما فى زماننا هذا على وجه استعمال القدماء او لقلّة فايدتهما
فيما نحن بصدده وجعل المولّفة من المقدّمات المشهورة الخطابة وهى الجدل على ما عرفت
وذكر ان المولّفة من المشبهة بالقطعيّات والظنيّات هى المغالطة وهو ايضا خلاف المتعارف
لانّ المغالطة عبارة عن الشغب والسفسطة ومقدّمات الشغب مشبّهة بمقدّمات الجدل
ومقدمات السفسطة بمقدّمات البرهان اذ الشغب فى مقابلة الجدل والسّفسطة فى مقابلة
البرهان قال والمبادى اليقينيّة ما يجزم به العقل بمجرد تصوّر طرفيه وتسمّى
اوليّات وبديهيّات او بواسطة ينصوّرها الذّهن عند تصوّرهما مثل الاربعة زوج وتسمّى
قياساتها معها اوالحسّ وتسمّى مشاهدات وحسيّات او كلاهما معا والحسّ هو حسّ السّمع
مثل ان يخبر عن محسوس يمكن وقوعه جمع كثير جزم العقل بامتناع تواطيهم على الكذب
ويسمّى متواترات او غيره مثل ان يشاهد ترتّب شئ على غيره مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل بانّه
ليس على سبيل الاتفاق والّا لما كان دايما ولا اكثريا كترتّب الاسهال على شرب السقمونيا وتسمّى
تجربيّات وقد يكفى المشاهدة مرّة او مرّتين لانضمام قراين اليها كالحكم بانّ نور القمر
مستفاد من الشمس وتسمّى حدسيّات اقول لمّا ذكر ان البرهان يتركّب من مقدّمات
قطعيّة يريد ان يذكر اقسام القطعيّات ثمّ اتى بلفظ المبادى تنبيهًا على فايدة وهى

ان تلك المقدمات هي التي بواسطتها يتوصل الى المطالب اليقينية واتى بلفظة اليقينية
ايذانا بان القطعية هي اليقينية وهي التي تكون الحكم فيها بالجزم والمطابقة والثبات
ليخرج بالاول الظن وبالثاني الجهل المركب وبالثالث اعتقاد المقلد وقسمها على ستة
اقسام لان الحاكم بصدق تلك المقدمات اما ان يكون هو العقل او الحس او كليهما والاول
ان كان مجرد تصور الطرفين كافيا في الجزم بالاسناد سوا كان ذلك التصور بالبداهة
او بالكسب كقولنا الكل اعظم من الجزء والشيء اما ان يكون واما ان لا يكون يسمى بالاوليات
لجزم العقل فيها اولا بلا توسط امر وسمي بالبديهيات ايضا وان لم يكن مجرد تصور الطرفين كافيا
في الجزم بل يحتاج في الجزم الى واسطة يتصورها الذهن عند تصورهما كقولنا الاربعة زوج لانقسامها
بمتساويين وتلك الواسطة حاصرة في الذهن دايما عند تصور الاربعة والزوجية تسمى قضايا
قياساتها معها لكون الوسط مقرونا بتصور الطرفين وتسمى بالقضايا فطرية القياس ايضا
والثاني وهو ما يكون الحاكم فيه هو الحس سوا كان حسا ظاهرا كحكمنا بان النار حارة او
حسا باطنا كحكمنا بالجوع والشبع والالم واللذة يسمى مشاهدات وحسيات ولقايل ان يقول
الحاكم بالاسناد في هذا القسم ليس هو الحس بل العقل بمعونة الحس **والثالث** هو ما يكون
الحاكم كليهما معا ان كان الحس هو حس السمع مثل ان يخبر عن محسوس يمكن وقوعه جمع كثير يجزم
العقل بامتناع تواطيهم على الكذب كوجود مكة وبغداد وغيرهما تسمى متواترات وانما قال
عن محسوس اذ لو اخبروا هل العالم باثبات الصانع وغيره من الامور المعقولة لم يحصل
اليقين وانما قال يمكن وقوعه اذ لو اخبروا عن ممتنع لم يحصل الجزم قطعا وانما قال
لجزم العقل بامتناع تواطيهم على الكذب اذ لو لم يجزم بامتناع ذلك لجاز تواطيهم على
الكذب وحينيذ لم يحصل الجزم وانما اسند الجزم الى كليهما معا لظهور ان جزم العقل
في هذه القضايا انما هو بواسطة الحس وان كان الحس غير حس السمع فلا يخ اما ان يحتاج العقل
في الجزم الى تكرر المشاهدة اولا بل يكفي المشاهدة مرة او مرتين والاول مثل ان يشاهد
ترتب شيء على غيره مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل بان ذلك الترتب ليس على سبيل الاتفاق
والا لما كان دايما ولا اكثريا كترتب الاسهال على شرب السقمونيا يسمى تجربيات

فان جزم العقل بزوجيتها انما هو بواسطة قولنا لانقسامها بمتساويين ع

وظاهر ان جزم العقل فيها انما هو بواسطة حس هو غير حس السمع **ان قيل** يلزم على
هذا ان لا يكون بين الاستقراء والتجربة فرق لان الاستقراء ايضا انما يحصل بواسطة تكرر
المشاهدة **قلنا** الفرق هو ان الاستقراء وان كان ايضا بواسطة تكرر المشاهدة
لكن لا يلزم القياس المذكور ولذلك لا يفيد اليقين والثاني هو الذي اشار المصنف اليه
بقوله وقد يكفي المشاهدة مرة او مرتين لانضمام قراين اليها الى المشاهدة بحيث ترتفع
معها التردد كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف نوره بحسب قربه وبعده
عن الشمس ولانخسافه بسبب حيلولة الارض بينه وبينها يسمى حدسيات والحدس سرعة
انتقال الذهن من المبادي الى المطالب والفرق بين التجربيات والحدسيات هو ان الحكم
الحدسي معلوم السببية والماهية والحكم التجربي معلوم السببية غير معلوم الماهية فظهر
مما ذكرنا ان المبادي اليقينية التي هي مواد البرهان ستة الاوليات وقضايا قياساتها
معها والمشاهدات والمتواترات والتجربيات والحدسيات ونعلم من التقسيم المذكور
رسومها ثم البرهان المركب منها يسمى لميا ان كان الاوسط فيه علة لحصول الاكبر في الاصغر
في الذهن وفي الوجود كقولنا زيد متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط محموم فان تعفن
الاخلاط علة لحصول الحمى في زيد في الذهن وفي الوجود وانيا ان كان الاوسط فيه علة للاكبر
في الذهن فقط كقولنا هذا محموم وكل محموم متعفن الاخلاط فانه استدل فيه بوجود الحمى
على وجود تعفن الاخلاط وظاهر ان الحمى ليست علة لتعفن الاخلاط في الوجود بل في
الذهن **قال** واما الظنيات فمقدمات حكم العقل بها مع تجويز نقيضها
تجويزا مرجوحا واما المشهورات فما اعترف به الجمهور لمصلحة عامة او بسبب رقة
او حمية مثل العدل حسن والظلم قبيح وكشف العورة مذموم ومواساة الفقراء محمودة
واما مقدمات المغالطة فقضايا الوهم في امور غير محسوسة قياسا على المحسوس كما قيل كل
موجود فانه جسم او حال في جسم وقد يستعمل فيها المخيلات وهي قضايا تذكر لترغيب
النفس في شيء او تنفيرها عنه وقد يكون صادقة واكثر ما تستعمل فانما تستعمل في القياسات
الشعرية **اقول** لما ذكر اقسام القطعيات التي هي مقدمات البرهان اشار الى

بيان مقدمات الخطابة والمغالطة ومقدمات الخطابة الظنيات والمشهورات عنده كما عرفت
تعرف الظنيات بانها مقدمات يحكم بها العقل مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا فخرج بقوله مع
تجويز نقيضها اليقينيات والجهل المركب وبقوله مرجوحا المشكوك والموهوم وقد يطلق الظن على
ما يقابل اليقيني وحينئذ يكون ما عدا اليقينيات داخلا فيها وعرف المشهورات بانها مقدمات
اعترف بها جمهور الانام اما لمصلحة عامة كقولنا العدل حسن والظلم قبيح فان فيه مصلحة شاملة
لجميع اهل الدنيا او بسبب رقة كقولنا مواساة الفقرا محمودة وايذا الحيوان لا لغرض قبيح
او بسبب حمية كقولنا كشف العورة لا لحاجة مذموم والزنى قبيح وغير ذلك وفي عبارة
المصنف تقديم وتاخير والفرق بينها وبين اليقينيات ان الانسان لو فرض نفسه خالية من
جميع الامور المغايرة لعقله حكم باليقينيات دون المشهورات ولهذا تطرق اليها التغير دون
الاوليات فان الكذب قد لا يكون قبيحا اذا اشتمل على مصلحة عظيمة والفرق بينها وبين
الظنيات انها في الاغلب يكون جازمة بخلاف الظنيات وقيل هي نوع من الظنيات واما مقدمات
المغالطة عنده فهي الوهميات وهي قضايا تحصل بقضاء الوهم في امور غير محسوسة قياسا على المحسوس
وهو قوة للانسان يدرك بها الامور الجزئية المنتزعة من المحسوسات وهو تابع للحس فما لا يوافق
المحسوس لا يقبله الوهم كما قيل كل موجود فانه جسم او حال فيه فان القايلين به وهم الكرامية والحنابلة
انما ذهبوا الى انه تعالى جسم وله مكان لانهم قاسوا غير المحسوس على المحسوس ولم يكن ذلك الا لغلبة القوة
الوهمية وترى هذا النوع من القضايا اشد تاثيرا في النفوس من المشهورات ولولا دفع العقل والشرايع
لعدت القضايا الوهمية من الاوليات لكن انما يعرف كذبها لمساعدة الوهم العقل في المقدمات
التي حكم العقل بها لا نتاج نقيض حكم الوهم كما يحكم الوهم بالخوف عن الموتى مع موافقته العقل في ان
الميت جماد والجماد لا يخاف منه حتى ينتج الميت لا يخاف منه فاذا تعديا الى النتيجة حكم العقل ونكص
الوهم وانكر نتيجته وقد يستعمل في مقدمات المغالطة المخيلات وهي قضايا اذا وردت على النفس
اثرت فيها تاثيرا عجيبا من قبض وبسط والغرض ترغيب النفس في شيء كما يقال الخمر ياقوتة
سيالة او تنفيرها عنه كما يقال العسل مرة مقيئة واغلبها يكون كاذبة لكن ليس شرطها الكذب
بل قد يكون صادقة ولهذا اتى المصنف بلفظة قد المفيدة للجزئية واكثر استعمالها انما يكون

في القياسات الشعرية لكن قد يستعمل في المغالطة ايضا اذا اريد مع ايقاع التصديق تحريك النفس
على القبض والبسط اعلم ان غير اليقينيات ايضا ستة لكن لم يذكر المصنف الا اربعة
الظنيات والمشهورات والوهميات والمخيلات وترك منها قسمين المسلمات وهي قضايا تسلم
من الخصم لتبتني عليها الكلام لدفعه والمقبولات وهي قضايا تؤخذ ممن يعتقد فيه اما لامر سماوي
او لمزيد عقل ودين اما الاول فلكونه مقدمات الجدل وهو لم يتعرض له واما الثاني فلكونه
داخلا في مواد الحجج النقلية قال والثانية ما صح نقله ممن عرف صدقه عقلا وهم
الانبياء وهو انما يفيد لنا اليقين اذا تواتر عندنا وعلمنا عصمة رواة العربية وعدم الاشتراك
والمجاز والاضمار والتخصيص والنقل والنسخ والمعارض العقلي الذي لو كان لرجح اذ العقل اصل
النقل وتكذيب الاصل لتصديق الفرع محال لاستلزامه تكذيبه ايضا اقول هذا
شروع في الحجة النقلية وهي عبارة عما صح نقل مقدماته ممن عرف صدقه عقلا كالانبياء عليهم السلام
فان صدقهم قد ثبت بالدليل العقلي كما نقول انهم ادعوا النبوة واظهروا المعجزة وفق دعويهم
وكل من كان كذلك فهو صادق وهما عقليان واحتياجهما الى البيان لا ينافي عقليتهما
كيف ولو لم يكن العلم بصدقهم مستندا الى العقل لزم الدور وما صح نقله ممن عرف صدقه
على قسمين مما لا يفيد اليقين كاخبار الاحاد ومما يفيده وافادته اليقين انما هي بشروط عشرة
الاول كونه متواترا عندنا بان يبلغ الينا قلوب حدا لا يمكن تواطئهم على الكذب وانما قال
عندنا اذ لو بلغ الى حد التواتر عند غيرنا لم يفد اليقين لنا بل لذلك الغير الثاني علمنا
بعصمة رواة العربية من الكذب مفرداتها ومركباتها واحوالها لشمول العربية جميعها اذ
لو لم يكونوا معصومين لتطرق احتمال الكذب الى نقلهم الثالث علمنا بعصمتهم من
اللحن والتصحيف اذ لو لم يعلم ذلك لامتنع الجزم فيه وانما اطلق المصنف قوله عصمة الرواة
ليشمل كليهما الرابع علمنا بعدم الاشتراك اذ لو لم يعلم ذلك لاحتمل كونه مشتركا وحينئذ
لم يحصل الجزم بان مراد المنقول عنه ما فهمناه او غيره الخامس علمنا بعدم المجاز اذ مع
احتماله يجوز ان يكون مراد المنقول عنه معناه المجازي فينتفي الجزم السادس علمنا بعدم
الاضمار اذ مع احتماله لم يحصل اليقين السابع علمنا بعدم التخصيص والا لجاز ان يكون مراد

المنقول عنه جماعة معينة الثامن علمنا بعدم النقل والا لامكن ان يكون مراده معناه
المنقول التاسع علمنا بعدم النسخ العاشر علمنا بعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح
على النقل كما في قوله الرحمن على العرش استوى فان استوى يدل ظاهرا على استقراره تعالى على
العرش لكن الدليل العقلي الدال على امتناع كونه تعالى في جهة وحيز معارض له ولا يمكن
اخذ بهما لامتناع اجتماع النقيضين ولا تركهما لامتناع ارتفاعهما ولا اخذ النقل اذ العقل
اصل للنقل لتوقف النقل عليه لما مر من ان صدق الانبياء انما ثبت بالعقل فلو رجح النقل
على العقل لزم تكذيب الاصل لكن تكذيب الاصل لاجل تصديق الفرع محال لان تكذيب الاصل
يستلزم تكذيب الفرع فيلزم من تصديقه تكذيبه فتعين اخذ العقل وتاويل النقل والحق
في ذلك ان كونه متواترا عندنا كاف في افادة اليقين فانا نجزم بمعاني بعض الالفاظ
لمجرد التواتر مع عدم العلم باشياء اخر قال الفصل الرابع في احكام النظر وفيه
مباحث آ ان النظر الصحيح يفيد العلم والسمنية انكروه مطلقا والمهندسون في الالهيات
لنا انا نعلم بالضرورة ان من علم لزوم شيء لشيء وعلم معه وجود الملزوم او عدم اللازم علم
من الاول وجود اللازم ومن الثاني عدم الملزوم وايضا فمن علم ان العالم ممكن وان كل
ممكن فله سبب علم قطعا ان العالم له سبب اقول لما فرغ من اقسام النظر باعتبار
الصورة والمادة شرع في احكامه وذكر فيها ثلثة مباحث لان النظر لا يخ اما ان يفيد
العلم اولا وان افاد فلا يخ من انه كاف في معرفة الله تعالى اولا وان كفى فلا يخ من انه واجب
ام لا فذكر كل واحد من الاقسام في بحث الاول في ان النظر الصحيح اي الجامع للشرايط المعتبرة
فيه من جانب الصورة والمادة هل يفيد العلم ام لا جزم اهل الحق بافادته وانكرت السمنية
مطلقا وقالوا لا سبيل الى العلم بشيء سوى الحس وهم فرقة من عبدة الاوثان ينتسبون الى
سومنات يقولون بالتناسخ وقال المهندسون نعتد في الهندسيات لعدم
تطرق الخطاء اليها ولا يفيد في الالهيات لان المطلوب فيها هو الاخذ بالاولى والاقرب
واختار المصنف مذهب اهل الحق ولما كان النظر استثنائيا واقترانيا استدل على افادة
كل واحد منهما اما اذا كان استثنائيا فلانا نعلم بالضرورة ان من علم لزوم شيء لشيء كالمثبى

للحيوان مثلا وعلم مع العلم باللزوم وجود الملزوم الذي هو الحيوان او عدم اللازم الذي
هو المثبى علم من الاول اي من العلم بوجود الملزوم وجود اللازم الذي هو المثبى ومن الثاني اي
من العلم بعدم اللازم عدم الملزوم الذي هو الحيوان اذ لو لم يعلم ذلك لما كان الملزوم ملزوما
ولا اللازم لازما واما اذا كان اقترانيا فلانا نعلم ايضا ان من علم ان العالم ممكن وان كل ممكن
لا بد له من سبب علم قطعا ان العالم لا بد له من سبب وهذا امر ضروري لا يحتاج الى برهان وانكار
امثاله يؤدي الى القدح في الضروريات وما ذكره المصنف ليس ببرهان بل هو تنبيه على انه
يفيد العلم ولهذا ادعى فيه الضرورة قال احتجت السمنية بوجوه آ العلم الحاصل
عقيب النظر ان كان ضروريا لما بان خلافه وان كان نظريا عاد الكلام في لازم النظر
الثاني ولزم التسلسل ب المطلوب ان كان معلوما فلا طلب وان لم يكن معلوما فاذا حصل
كيف يعرفه ج ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين معا لانا نجد من نفسنا انا متى توجهنا
الى مقدمة تعذر علينا في تلك الحالة التوجه الى اخرى والمقدمة الواحدة لا تنتج واجيب
عن آ بان العلم به وباستلزام المقدمتين على الترتيب الخاص له ضروري وظهور الخطاء
بعد النظر الصحيح ممنوع وعن ب ان طرفيه معلومان والنسبة مبهمة والمطلوب تعيينها فاذا
حصل تميز عن غيره بطرفيه وعن ج ان الذهن يستحضرهما كما تستحضر طرفي الشرطية ويحكم
بالملازمة او المعاندة بينهما اقول السمنية احتجوا بوجوه ثلثة آ ان حصل
عقيب النظر الصحيح علم فلا يخ اما ان يكون ذلك العلم الحاصل عقيبه ضروريا او نظريا
والظاهر انه ليس بضروري والا لما بان للناظر خلافه في وقت اخذ الضروريات لا تختلف
ولا يجوز ان يكون نظريا ايضا لانه لو كان نظريا لعاد الكلام في لازم النظر الثاني ولزم
التسلسل ب انا لو قلنا انه يفيد العلم لزم احد الامرين اما عدم الطلب او عدم العلم
بمطلوبه لان العلم الذي هو مطلوب به من النظر لا يخ من ان يكون معلوما قبل الطلب او لم يكن
فان كان معلوما فلا طلب لامتناع تحصيل الحاصل وان لم يكن معلوما فاذا حصل عقيب
النظر لا يعرف انه مطلوبه لعدم الشعور به ج ان النظر لو افاد العلم لوجب استحضار
مقدمتين معا في الذهن او الاستنتاج بواحدة وهما محالان اما الاول فلانا نعلم

ان الذهن لا يقدر على استحضار مقدمتين معا لانا نجد من نفسنا وجدانا ضروريا انا متى
توجهنا الى مقدمة تعذر علينا في عين تلك الحالة التوجه الى مقدمة اخرى واما الثاني
فبالاتفاق واجاب عن الاول بان العلم الحاصل بالنظر الصحيح وكذا العلم باستلزام
المقدمتين على الترتيب الخاص لذلك العلم ضروري وظهور خلافه بعد النظر الصحيح ممنوع
وكل موضع يظهر خلافه لم يكن ذلك النظر صحيحا اذ النظر الصحيح هو الذي يكون مشتملا على
جميع الشرايط المعتبرة فيه والخلاف انما يظهر اذا عرف الناظر بالنظر الثاني انه اخل بمراعاة
شرط من شروطه في الاول وعن الثاني بمنع الملازمة لثبوت قسم اخر وهو ان يكون معلوما من
وجه مبهما من اخر فان طرفيه معلومان اما بذاتيهما او بعارض من عوارضهما والنسبة
الواقعة بينهما مبهمة والمطلوب تعيين تلك النسبة اهي بالايجاب ام بالسلب واذا حصل
ذلك للناظر تميز عن غيره بواسطة العلم بطرفيه وعن الثالث بمنع عدم استحضار
المقدمتين فان الذهن قادر على استحضارهما كما يستحضر طرفي الشرطية ويحكم بالملازمة
بينهما في المتصلة او المعاندة في المنفصلة فانه لو لم يستحضرهما لم يتمكن من الحكم ضرورة قال
واحتج المهندسون بوجهين آ ان التصديق موقوف على التصور وذات الله تعالى
غير معقول ولا جايز التعقل لما سنذكره في الكتاب الثاني فلا يكون محكوما عليه
ب ان اقرب الامور الى الانسان هويته التي يشير اليها بقوله انا وانت ترى في
مباحث النفس اختلافات كثيرة في انها ما هي فما ظنك بابعدها عن الاوهام والعقول
واجيب عن آ بان التصديق متوقف على تصور طرفيه باعتبار ما وذات
الله تع كذلك وعن ب انه دليل على عسره ولا شك فيه اذ الوهم يلابس العقل
في ماخذه والباطل يشاكل الحق في مباحثه ولذلك تخالفت فيه الآراء وتصادمت
الاهواء والسلف منعوا منه الا افراد من الاذكياء بل الكلام في الامتناع اقول
احتج المهندسون على مدعاهم بوجهين آ ان التصديق موقوف على التصور لما مر
وذات الله تع غير معقول ولا جايز التعقل لما سياتي في الكتاب الثاني في الالهيات
فلا يكون ذاته تع محكوما عليه بامر من الامور ب لو افاد العلم النظر في الالهيات لافاد

في معرفة النفس

في معرفة النفس لان اقرب الامور من الالهيات الى الانسان هويته التي يشير اليها بقوله انا
اعني نفس الانسان والتالي باطل لانا نرى في مباحث النفس اختلافات كثيرة في انها ما هي
وكيف هي جسم ام جسمانية ام مفارقة واذا كان حال اقرب الامور الينا كذلك فما ظنك بابعدها
عن الاوهام والعقول كذات الله تع التي تحيرت فيها انظار العقلاء وافكار الاذكياء حتى
قالوا يا من لا يعرف كيف هو الا هو واجاب عن آ بان التصديق لا يتوقف على
تصور طرفيه من جميع الوجوه بل يتوقف على تصورهما باعتبار وذاته تع كذلك اي متصور
ومعلوم باعتبار فيجوز اسناد الامور اليه ويكون النظر فيها في الجملة مفيدا وعن ب
بان ما ذكرتم في بيان الملازمة بعد تسليمه لا يدل على امتناع تحصيل العلم من النظر في الالهي
بل يدل على عسره وذلك مما لا شك فيه لان الوهم يلابس العقل في ماخذه والباطل يشاكل الحق
في مباحثه ولذلك تخالفت فيه الآراء وتصادمت الاهواء والسلف منعوا من البحث فيه
الا الافراد من الاذكياء المخصوصين بالاذهان السليمة وكلامنا في الامتناع قال فروع
آ النظر الصحيح يعد الذهن والنتيجة تفيض عليه عقيبه عادة عند الشيخ ابي
الحسن الاشعري ووجوبا عند الحكماء وقالت المعتزلة النظر يولدها في الذهن ومعنى
التوليد ان يوجب وجود شيء وجود شيء اخر كحركة اليد والمفتاح ويتبين فساده ببيان
استناد جميع الممكنات الى الله تع ابتداء ب لا شبهة انه لا بد بعد استحضار المقدمتين
من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين لهما والا لما تفاوتت الاشكال في جلاء الانتاج
وخفائه ج المشهور ان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل وقيل بخلافه والحق ان الفساد
ان كان مقصورا على المادة استلزم والا فلا اقول لما ذكر ان النظر الصحيح مفيد
للعلم فرع عليه مسايل الاولى ان تلك الافادة باي وجه هي ذهب ابو الحسن الاشعري
الى ان النظر الصحيح يعد الذهن لقبول النتيجة والنتيجة تفيض على الذهن عادة بناء
على ان لا موثر في شيء من الممكنات الا الله تع واذا قارن شيء شيئا اخر على سبيل الدوام فليس
بواسطة ان احدهما موثر في الاخر بل لان الله تع اجرى العادة بخلق ذلك الشيء عقيب
الاخر على سبيل الامكان وذهب الحكماء والقاضي ابو بكر وامام الحرمين من الاشاعرة الى انه

يعد الذهن والنتيجة تفيض على الذهن وجوبا على معنى ان الذهن اذا استحضر المقدمتين المرتبتين ترتيبا صحيحا وجب على المبدإ المفارق افاضة النتيجة على الذهن عقيبه وذهبت المعتزلة الى ان النظر يولد النتيجة في الذهن لانهم يسمون كل ما يصدر عن الحيوان بلا توسط شي مباشرة كالاعتماد وكل ما يصدر عنه بتوسط تولدا ومعنى التوليد ان يوجب وجود شي وجود شي اخر كحركة اليد فان وجودها يوجب وجود حركة المفتاح قوله ويتبين فساده اي فساد كل واحد من المذهبين وفساد القول باسناد النتيجة اليه تعالى انتهاء لا ابتداء لاتفاق الحكماء والمعتزلة على استناد النتيجة اليه تعالى انتهاء حيث يبين استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء بلا واسطة قال بعض الشارحين المعتزلة يسندون النتيجة الى النظر والنظر الى الله تعالى وهو كما ترى وقال ايضا ما ذكره المصنف يدل على نفي مذهب الحكماء والمعتزلة ولا يلزم منه اثبات مذهبه الا ان يقول وليس شي على الله تعالى واجبا لئلا يلزم منه ان حصول النتيجة عقيب النظر الصحيح من الله تعالى متكررا ليس بواجب فيكون عاديا ولقايل ان يقول انه لم يدع حقيقة شي من المذاهب حتى يلزم عليه اثباته مع ان كثيرا من المطالب اثباته على هذا النمط وليس سلم فالمناقشة فيما ذكره هو ايضا باقية والحق ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب لانه متى حصل عند العقل العلم بالمقدمتين المشتملتين على شرايط الانتاج لزم العلم بالنتيجة سوا فرض هناك عادة ام لا المسئلة الثانية في ان النظر الصحيح هل يتم باستحضار المقدمتين او يحتاج بعد استحضارهما الى ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين لهما ذهب المحققون الى الثاني واختاره المصنف واستدل عليه بان مجرد المقدمتين لو كان كافيا في حصول النتيجة لما تفاوتت الاشكال في جلاء الانتاج وخفائه لاشتمال كل منها على مقدمتين لكن الثاني باطل لما تقدم فكذا المقدم وقال الامام ملاحظة الترتيب والهيئة غير محتاج اليها لانها لا تخ من ان يكون امرا مغايرا للمقدمتين او لم يكن فان كان الاول تسلسل لان انضمام ذلك الترتيب اليهما يحتاج الى ترتيب اخر وهلم جرا وان كان الثاني لزم عدم اشتراطه بعد حصولهما اذ هو عينهما والجواب انه مغاير

لها

لها ولا يتسلسل لان الترتيب انما يجب بين المقدمات التي هي الاجزاء المادية لا بين المقدمات والترتيب الذي هو الجزء الصوري اذ الترتيب ليس بمقدمة وانما قال الاشبه لان ما ذكره لا يفيد اليقين في ذلك المسئلة الثالثة في ان النظر الفا[سد] هل يستلزم الجهل اي الجزم بصدق نتيجة كاذبة في نفس الامر ام لا ذهب اكثر المتكلمين الى انه لا يستلزم لانه لو استلزم الجهل لاستلزم ايضا اذا نظر المحق في شبهة المبطل والتالي ظاهر البطلان فكذا المقدم واجيب بانه انما لم يستلزم الجهل للمحق لانه لم يعتقد صحة مقدماته كما ان المبطل اذا نظر في دليل المحق لم يفد العلم لعدم اعتقاده بصحة مقدماته مع القطع بان النظر الصحيح يفيد العلم وذهب الباقون الى انه يستلزم الجهل كما ان النظر الصحيح يستلزم العلم والحق التفصيل بان يقال ان كان الفساد فيه من جهة المادة يستلزم الجهل كما يقال العالم مستغن عن المؤثر وكل مستغن عن المؤثر قديم فانه يستلزم ان العالم قديم وهو جهل والا اي وان لم يكن الفساد مقصورا على المادة بل يكون مقصورا على الصورة او شاملا للمادة والصورة فلا يستلزم الجهل اذ المستلزم هو النظر المرتب على الوجه الخاص والترتيب منتف ههنا ولقايل ان يقول ان اردت باستلزام ما يكون مرتبا على الوجه الخاص استلزامه بالذات كاستلزام النظر الصحيح العلم وجب ان يكون مستلزما اذا نظر فيه المحق ايضا وان اردت استلزامه بحسب اعتقاده فهو بحسب اعتقاده مرتب على ما ينبغي سوا كان الفساد فيه من جهة المادة فقط او كليهما هذا والظاهر ان مراده بقوله يستلزم ان ما ينتج ما يكون فساده من جهة المادة يكون جهلا لا بالنظر الى استلزام ذلك الترتيب اياه بل لكونه كذلك بسبب فساد المادة وما ينتج مما يكون فساده لا من جهة المادة لا يلزم ان يكون جهلا لكن على هذا لا يستقيم قوله والا فلا لان ما يكون فساده من جهة المادة والصورة يكون ابلغ في الاستلزام لهذا المعنى قال الثاني انه كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم ويدل عليه ما ذكرناه واحتجت الاسمعيلية بان الخلاف والمراء مستمر بين العقلاء في ذلك ولو كفى العقل لما كان كذلك وايضا فان الانسان لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم فكيف

باصعبها واجيب عن آ بانهم لواتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم ذلك وعن ب
بان العسر مسلم ولا شك انه لوكان معلم يعلم المبادى والحجج ويزيل الشكوك والشبه كان
اوفق انما النزاع فى الامتناع اقول هذا هو البحث الثانى من احكام النظر فى انه
هل يكفى فى معرفة الله تعالى ام لا ذهب الجمهور الى انه كاف واحتج المصنف عليه بما ذكر من افادة
النظر الصحيح العلم فان من علم ان العالم ممكن بمعنى ان الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته
على السوية وعلم ان كل ما شانه ذلك يحتاج فى وجوده الى صانع علم بالضرورة ان العالم له
صانع سوا كان هناك معلم اولا قيل فيه نظر لجواز ان لا يحصل هذه المقدمات مع شرايطها
المعتبرة فى الاستلزام الا بتعليم معلم وحينئذ يجب وجوده وهذا مع تجويز حصول النظر الصحيح
بدون معلم ساقط ومع انكاره بتم لكنه مانع من العقلاء وذهبت الاسمعيلية الى انه غير كاف
بل لا بد مع ذلك من معلم يكون نبيا او اماما مويدا من عند الله تعالى ويكون عقله اكمل حتى يستقل
بادراك الاشياء بدون معلم اخر ويعلم الناس احوال المعاش والمعاد ويرشدهم الى وجوه الادلة
ودفع الشبه ونسبته الى الخلق كنسبة ضوء الشمس الى الابصار واحتجوا بوجهين آ ان الخلاف والمراء
مستمر بين العقلاء فى مطالب الالهيات فلو كان العقل كافيا لما كان كذلك كما فى البديهيات
ب ان الانسان لا يستقل بعقله بتحصيل اضعف العلوم كالصرف وامثاله فكيف يستقل باصعبها
وهو الالهى واجيب عن آ بان الخلاف انما هو لعدم اتيانهم بالنظر الصحيح ولا شك انهم لو اتوا به
كما ينبغى لما وقع لهم ذلك وعن ب بان ما ذكرتم مع كونه قياسا فقهيا يدل على عسر ذلك ولا نزاع
فيه اذ لا نشك انه لو كان معلم موصوف بما ذكرتم يعلمنا المبادى والحجج ويزيل الشكوك والشبه كان
التعليم اسهل انما النزاع فى انه هل يمتنع معرفته تعالى بالنظر بلا توسط معلم ام لا قال الثالث
فى وجوبه النظر فى معرفة الله تعالى واجب اما عندنا فلقوله تعالى قل انظروا ماذا فى السموات
والارض ونحوه واما عند المعتزلة فلان المعرفة واجبة عقلا وهى لا تحصل الا بالنظر وما لا يتم الواجب
المطلق الا به فهو واجب واعترض عليه بان مبناه على حكم العقل وسياتى الكلام فيه وامتناع
العرفان بغيره واستحالة التكليف بالمحال وكلاهما ممنوع وبان قوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا نفى الوجوب قبل البعثة لنفى لازمه فدل على ان الوجوب ليس الا من الشرع اقول

لاخلاف

لا خلاف فى ان النظر فى معرفة الله تعالى واجب لكن اختلفوا فى انه بحسب العقل او الشرع
فذهبت الاشاعرة الى ان وجوبه علم بالشرع وهو قوله تعالى قل انظروا ماذا فى السموات
والارض وغير ذلك من الايات فانه امر بالنظر والامر يقتضى الوجوب وهذا لا ينافى فى
كونه واجبا بالعقل وذهبت المعتزلة والامامية الى ان وجوبه علم بالعقل واحتجوا بان
معرفة الله تعالى واجبة عقلا وهى لا تحصل الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان
مقدورا للمكلف فهو واجب والا يلزم التكليف بالمحال فالنظر واجب اما ان معرفته تعالى
واجبة عقلا فلان له تعالى على العبد نعما كثيرة وشكر المنعم ودفع الخوف عن النفس واجب عقلا
وذلك يتوقف على معرفته فيكون معرفته واجبة عقلا لان ما يتوقف عليه الواجب
العقلى يكون واجبا واما انه لا يحصل الا بالنظر فلانا نعلم بالضرورة ان معرفته تعالى ليست
بديهية فطريق تحصيلها اما العقل او السمع والثانى محال والا لزم انتفاء وجوبه على
تقدير ثبوته لانه لو كان بالسمع لتوقف على العلم بصدق الرسول والعلم بصدقه يتوقف
على النظر وللمكلف ان لا ينظر حتى يعرف وجوب النظر عليه ووجوبه عليه لا يستند الى
الرسول لعدم العلم بصدقه فيلزم انتفاء وجوبه على تقدير ثبوته وهو محال فتعين
الاول وانما قيد الواجب بالمطلق ليخرج الواجب المقيد كالزكوة فان وجوبها مقيد بالنصاب
والحول وما يتوقف عليه الزكوة ليس بواجب اتفاقا وانما زدنا قولنا وكان مقدورا لئلا يلزم
التكليف بما لا يطاق واعترض الاشاعرة على هذه الحجة بوجهين الاول انها مبنية على امور ثلثة
متنازع فيها آ كون العقل حاكما بوجوب معرفته تعالى وسياتى الكلام فى ان الحاكم فيه الشرع
لا غير ب كون العرفان ممتنعا بدون النظر وهو ممنوع لجواز ان يحصل بقول نبى او امام
كما ذهب اليه الاسمعيلية او بالهام كما ذهب اليه البراهمة او بتصفية الباطن كما ذهب اليه المتصوفة
ج كون التكليف بالمحال محالا وهو ممنوع عندنا الثانى ان قوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا نفى الوجوب عقلا لانه لو وجب عقلا لوجب قبل
البعثة ولو وجب قبل البعثة لوجب العقاب حينئذ على تركه لكن اللازم وهو العقاب
قبل البعثة منتف لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فينتفى ملزومه وهو الوجوب

عقلا وللمعتزلة ان يحتجوا ايضا بان الحاكم بوجوب المعرفة هو العقل وان التكليف بالمحال محال وقد بينا امتناع حصول المعرفة بدون النظر ونفي التعذيب قبل البعثة مقصور على ترك ما يتوقف على البعثة **قال** لو وجب من الشرع لزم افحام الانبياء فان المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوبه ولا يعلم ما لم ينظر قلنا ولو وجب عقلا لافحم ايضا لان وجوب النظر غير ضروري اذ هو متوقف على مقدمات يفتقر الى انظار دقيقة **اقول** هذا اشارة الى دليل اخر للمعتزلة وتقريره ان وجوب النظر لو كان بالشرع لزم افحام الانبياء والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النبي اذا قال للمكلف انظر في معجزتي واتبعني فللمكلف ان يقول لا انظر فيها ما لم اعرف وجوب النظر بالشرع ولا اعرف وجوبه بالشرع الا اذا نظرت فيها ولا انظر حتى لا يجب علي اتباعك فسقط قول النبي والاشاعرة عارضوا هذا بان قالوا لو كان وجوب النظر بالعقل لزم الافحام ايضا لان وجوب النظر وان كان بالعقل عندكم الا انه ليس بضروري بل هو بالنظر ايضا كما يقولون في بيانه معرفة الله تعالى واجبة ولا تحصل الا بالنظر فيكون النظر واجبا واذا كان كذلك يتوقف وجوب النظر على مقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة فاذا قال النبي للمكلف انظر في معجزتي واتبعني فله ان يقول لا انظر ما لم اعرف وجوب النظر ولا اعرف وجوبه الا اذا نظرت ولا انظر حتى لا يجب النظر فسقط ايضا ولقائل ان يقول النظري على قسمين فطري القياس وهو ما يكون جزم العقل بواسطة مقدمة حاضرة في الذهن وغير فطري القياس وهو ما لا يكون كذلك ووجوب النظر من القسم الاول فان الذهن لا يخ عن معرفة وجوبه فالمكلف اذا قال لا انظر حتى لا يجب علي النظر قال له النبي انك تعرف وجوب النظر لدفع الخوف فيتنبه المكلف حينئذ وينظر **قال** الكتاب الاول في الممكنات وفيه ثلاثة ابواب الاول في الامور الكلية وفيه فصول **اقول** انما ابتدا بالبحث عن الممكنات دون الالهيات مع كون الالهيات اقدم في نفس الامر لكونها مبادي وعللا للممكنات لان غرضه التعليم ولا شك ان ادراك المحسوسات ثم التدرج منها الى الغيبيات اسهل وايسر في التعليم فللالهيات تقدم باعتبار المبدائية وتأخر

باعتبار

باعتبار التعلم والتعليم ولهذا يقال لها علم ما بعد الطبيعة وانما انحصرت ابوابه في ثلاثة لان البحث فيه اما عن نفس الممكن او عن امور تعرض له ولغيره والاول اما جوهر او عرض فذكر كل واحد منها في باب والمراد بالامور الكلية الامور العامة الشاملة اما لجميع الموجودات كالوجود والوحدة والماهية على رأي او لجميع المعدومات كالعدم او الامور الجارية مجرى الامور العامة الشاملة لاكثر الموجودات كالماهية على رأي او لاكثر المعدومات كالامتناع او الامور الجارية مجرى انواع الامور العامة كالوجوب والامكان والقدم والحدوث والعلة والمعلول والظاهر ان المصنف انما عبر عن العامة بالكلية لما ذكرنا من ان بعضا منها ليس بعام بل جار مجراه او مجرى انواعه لكنه كلي **قال** الفصل الاول في تقسيم المعلومات المعلوم اما ان يتحقق في الخارج وهو الموجود اولا وهو المعدوم ومنا من ثلث القسمة وقال المتحقق ان تحقق باعتبار نفسه فهو الموجود وان تحقق باعتبار غيره فهو الحال كالاجناس والفصول وحدوا الحال بانه صفة غير موجودة في نفسه قائمة بموجود **وقال** اكثر المعتزلة المعلوم ان تحقق في نفسه فهو الشيء والثابت وان لم يتحقق كالممتنع فهو المنفي والثابت ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود والا فهو المعدوم وهم يطلقون المعدوم على المنفي ايضا فالثابت اعم من الموجود والمعدوم من المنفي وزاد مثبت الحال منهم فقال الكائن ان استقل بالكائنية فهو الذات الموجود وان لم يستقل فهو الحال **اقول** انما قدم هذا الفصل لان ما يذكر فيه مع كونه بحثا عن امر كلي فهو كالمقدمة للامور الكلية لما يظهر فيه من شمول بعض المفهومات لجميع الاشياء او بعضها وعدم الواسطة بين الوجود والعدم وغير ذلك اذا عرفت ذلك فنقول المعلوم اي ما يتصور ويعقل اما ان يكون متحققا في الخارج اولا والاول هو الموجود والثاني هو المعدوم بلا واسطة بينهما واثبت ابو هاشم من المعتزلة وامام الحرمين اولا والقاضي ابو بكر من الاشاعرة ومن تابعهم بقوله منا بينهما واسطة وسموها بالحال فثلثوا القسمة وقالوا المتحقق في الخارج اما ان يكون متحققا باعتبار نفسه اي لا يكون تحققه تابعا لتحقق غيره كالذوات وهو الموجود او يكون متحققا باعتبار غيره كالاجناس والفصول وهو الحال والمراد بالاجناس الامور المشتركة

كاللونية المشتركة مثلا بين السواد والبياض وبالفصول الصفات المميزة كقابضية البصر
المميزة للسواد عن البياض وحد الحال بانه صفة قايمة بموجود ليست موجودة
ولا معدومة وقولهم صفة يخرج الذوات وقولهم قايمة بموجود يخرج الصفات المعدومة
وقولهم غير موجودة يخرج الصفات الثبوتية وقولهم ولا معدومة يخرج الصفات السلبية
وهذا التعريف منقوض بالجوهرية فانها عندهم حال من الاحوال مع انهم قالوا هي حاصلة
للذات حالتي الوجود والعدم فيكون قايمة بمعدوم **وقال** اكثر المعتزلة
المعلوم ان كان له تحقق باعتبار نفسه فهو الشيء الثابت وان لم يكن له ذلك كالممتنع فهو
المنفي والثابت ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود والا فهو المعدوم وهم يطلقون
المعدوم على المنفي ايضا فيلزم عليهم ان يكون الثابت اعم من الموجود لصدقه على الموجود
والمعدوم والمعدوم اعم من المنفي لصدقه على المنفي وعلى بعض افراد الثابت ويلزم منه
ان يكون قسيم الثابت قسما منه وانما ذكر الشيء تنبيها على انه عندهم يرادف الثابت لاطلاقهم
الشيء على المعدوم الممكن وفي بعض النسخ بغير واو والاولى هي الاصح وزاد مثبت الحال منهم وهو ابو
هاشم قسما اخر وقال في التقسيم الكاين ان استقل بالكاينية اي لا يكون كاينيته تبعا لكاينية
امر اخر فهو الذات الموجودة وان لم يستقل بالكاينية فهو الحال كالصفات وهو القسم الذي زاد فيكون
الثابت كالجنس للكاين المستقل الذي هو الذات ولغير المستقل الذي هو الحال ولغير الكاين اصلا
الذي هو المعدوم والعقل حاكم بانه لا واسطة بين الوجود والعدم وبان الوجود يرادف
الثبوت والعدم يرادف النفي وما استدل به مثبتو الحال سيأتي مع جوابه ان شاء الله تعالى
قال وقال الحكماء كل ما يصح ان يعلم ان كان له تحقق ما فهو الموجود وان لم يكن له ذلك
فهو المعدوم وقسموا الموجود الى ذهني وخارجي والخارجي الى ما لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب
والى ما يقبله وهو الممكن والممكن الى ما يكون في موضوع اي في محل يقوم ما حل فيه وهو العرض
والى ما لا يكون كذلك وهو الجوهر **اقول** ما ذكرنا التقسيم كان على راي المتكلمين
واما الحكماء فقالوا كل ما يصح ان يعلم بوجه ان كان له تحقق ما فهو الموجود والا فهو المعدوم
وهذه العبارة اسد من الاولى اذ اكثر الاشياء ليس بمعلوم لكن يصح ان يعلم ولما فرغ عن تقسيم

المعلوم

المعلوم على الاراء ابتدا بتقسيم الموجود وقسمه اولا على راي الحكماء بخلاف تقسيم المعلوم
رونا للاختصار فالموجود عند الحكماء ان تحقق في الذهن فقط فهو الذهني وان تحقق في
خارجه فهو الخارجي والخارجي ان لم يقبل العدم لذاته فهو الواجب والا فهو الممكن وهو
ان كان في موضوع اي في محل يقوم ما حل فيه فهو العرض وان لم يكن في موضوع فهو الجوهر
وانما فسر الموضوع بمحل يقوم ما حل فيه ليخرج عنه الهيولى فانها محل للصورة وليست مقومة
لها ثم الجوهر اما ان يكون محلا لجوهر اخر او حالا فيه او مركبا منهما او لا يكون شيئا منها
فان كان الاول فهو الهيولى وهي ان كانت مقترنة بصورة يجوز ان يفارقها الى بدل فهي
هيولى العناصر وهيولى عالم الكون والفساد وان كانت مقترنة بصورة لا يجوز ان يفارقها
الى بدل فهي هيولى الافلاك وان كان الثاني فهو الصورة وهي ان كانت شاملة لجميع
الاجسام فهي الصورة الجسمية والا فهي النوعية وان كان الثالث فهو الجسم الطبيعي وهو
اما اول وهو الاجسام العالية اي هي الافلاك والكواكب او ثان وهو اجسام العناصر وما يتركب
منها وان كان الرابع فهو المجرد وهو اما مدبر للاجسام متصرف فيها وهو النفس واما غير
مدبر وهو العقل وهو عشرة والاخير هو العقل الفعال وواهب الصور وبعضهم يثبتون
في العقول والنفوس اعراضا ويسمونها روحانية والعرض اما ان يقتضي القسمة
لذاته او يقتضي النسبة او لا يقتضي شيئا منهما وان كان الاول فهو الكم وهو ان كان بين
اجزائه حد مشترك فهو المتصل والا فهو المنفصل والمتصل ان وجد اجزاؤه معا يسمى
قار الذات وهو الخط والسطح والجسم التعليمي فان لم يوجد اجزاؤه معا يسمى غير قار الذات
وهو الزمان والمنفصل هو العدد وان كان الثاني فهو الاعراض السبعة من الاضافة
والاين ومتى والوضع والملك وان يفعل وان ينفعل وان كان الثالث فهو ان
لم يقتض مع ذلك اللاقسمة ايضا فهو الكيف وهو اربعة انواع **آ** الكيفيات المحسوسة
اما بالبصر كالالوان والاضواء او بالسمع كالاصوات والحروف او بالذوق كالطعوم
او بالشم كالروايح او باللمس كالحرارة والبرودة وغيرهما **ب** الكيفيات النفسانية
وهي اما سريعة الزوال ويسمى بالحال كالفرح والغم وغير ذلك او بطيئة ويسمى بالملكة

كالاخلاق الحميدة والذميمة من العفة والرضا والبخل والحسد وغيرها ج الكيفيات الاستعدا
دية وهي الا ستعداد الانفعال يسمى القوة كالمصاحية والصلابة وان كان استعداد الانفعال
يسمى اللاقوة كالمراضية واللين د الكيفيات المختصة بالكميات اما بالمتصلة كالاستقامة
والانحناء والتربيع والتثليث وبالمنفصلة كالتركيب والاولية في العدد والا فهو الوحدة
والنقطة فهذه قسمة الموجودات عند المحققين منهم ووجود بعضها في الذهن وبعضها في الخارج
وعلى ماذكرنا لا يرد النقض في القسمة بالنقطة والوحدة قال والمتكلمون قسموه الى ما لا
اول لوجوده وهو القديم والى ما له اول وهو الحدث والحدث الى متحيز وهو الجوهر او حال فيه
وهو العرض والى ما يقابلهما ثم استحالوه لانه لو كان لشاركه الباري تعالى فيه وخالفه
في غيره فيلزم التركيب ومنع بان الاشتراك في العوارض لا سيما في السلب لا يستلزم
التركيب اقول لما فرغ من تقسيم الموجود على راي الحكماء شرع في تقسيمه
على راي المتكلمين وتقريره ان الموجود لا يخ اما ان لا يكون لوجوده اول اي لا يكون
مسبوقا بالعدم او يكون لوجوده اول والاول هو القديم تعالى وتقدس وصفاته الثمانية
عند الاشاعرة وعند قدماء المعتزلة هي ليست بموجودة ولا معدومة والثاني هو الحدث
وهو اما متحيز وهو الجوهر او حال فيه وهو العرض او ما يقابلهما اي الذي لا يكون متحيزا ولا
حالا فيه واكثر المتكلمين قد استحالوا هذا القسم بناء على انه لو ثبت وجود شيء لا يكون متحيزا
ولا حالا فيه لشاركه الباري تعالى في هذه الصفة وقد خالفه في غيرها وما به المشاركة غير
ما به المباينة فيلزم التركيب في الباري تعالى وهو محال ومنع بان ماذكرتم من العوارض
السلبية والاشتراك في العوارض لا سيما في السلب لا يقتضي التركيب ثم قالوا المتحيز
ان لم يقبل القسمة فهو الجوهر الفرد وان قبل فهو الجسم عند الاشاعرة مطلقا وعند المعتزلة ان
قبل القسمة في جهة فهو الخط وان قبل في جهتين فهو السطح وان قبل في جهات فهو الجسم وهو
اما لطيف كالملك والجن والهواء او كثيف كالماء والارض والعرض ان لم يكن المتحيز بدونه
فهو الكون والمراد به الحصول في الحيز وهو ان كان عقيب العدم يسمى الكون الاول
وان كان عقيب الحصول في ذلك الحيز فهو السكون وان كان عقيب الحصول في حيز آخر

المتوسطة بين طرفي النقيض اي الانفعال واللاانفعال فان كان استعدادا تاما

فهو الحركة وان امكن المتحيز بدونه فلا يخ اما ان لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد او يحتاج
الى اكثر والاول هو المحسوس فان كان بالبصر فهي الالوان وان كان بالسمع فهي الاصوات والحروف
كيفيات تعرض للاصوات بسبب الالات وان كان بالذوق فهي الطعوم وان كان بالشم فهي الروائح
وان كان باللمس فهو الاعتماد ويسميه الحكماء ميلا كالخفة والثقل والحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة والثاني ان لم يحتج الى بنية فهو التاليف وان احتاج فان لم يمكن للشيء بدونه فهو الحيوة
وان امكن فان كان في جميع اجزاء البنية فهو الالم وان لم يكن في جميع اجزاء البنية فان لم يكن مخصوصا
بالقلب فهو القدرة وان كان مخصوصا به فان كان راجعا الى جذب شيء او دفعه فهو الارادة وا
لكراهة والا فان كان متوجها الى تحصيل وجود او عدم فهو الشهوة والنفرة والا فاما ان يكون حكما
على شيء من الموجودات بنفي او اثبات او طلبا لذلك الحكم والثاني هو النظر والاول ان كان جازما فهو
الاعتقاد وان لم يكن جازما فاما ان يكون احد طرفيه غالبا عند الحاكم اولا والطرف الغالب هو الظن
والمغلوب الوهم والمساوي الشك والمصنف لم يقسم الموجود على راي المتكلمين الى خارجي
وذهني لان اكثرهم ينكرونه متمسكين بان الماهية لو كانت موجودة في الذهن لزم وجود الممتنعات
في الخارج لان الذهن موجود في الخارج والموجود في الشيء الخارجي يكون موجودا في الخارج
والجواب الموجود في الذهن صورتها والحق ثبوته لانا نتصور امورا لا وجود لها في الخارج
ونحكم عليها بالاحكام الثبوتية كما نقول اجتماع النقيضين مستلزم لكل واحد من النقيضين ونسبة
بينهما والمحكوم عليه بالحكم الثبوتي يجب ان يكون ثابتا لان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه
وهي ليست في الخارج فيكون في الذهن واعترض عليه الامام في الملخص بانا لا نسلم انا لا نتصور
امورا لا ثبوت لها في الخارج بل كل ما يتصوره ثابت غايته انه ليس بحاصر عندنا ولكن لم لا يجوز
ان يكون له صورة موجودة قائمة بنفسه او في شيء من الاجرام الغائبة عنا كالمثل الافلاطونية
فاذا التفتت النفوس اليها ادركتها واجيب بان الممتنعات ليست بموجودة في
الخارج ولا في نفسها ولا في شيء من الاجرام ولو قيل انه في عقل عاقل من الروحانيات فكذلك
عين الوجود الذهني لا يقال نحكم على المعدوم المطلق اي الذي لا يكون له وجود اصلا بانه
مقابل للوجود وهذا حكم ثبوتي فينتقض قولكم ما لا ثبوت له لا يحكم عليه لانا نقول ان معنى

قوله العدم مقابل للوجود انه لا يجتمع مع الوجود وذلك عدمى قال الفصل
الثانى فى الوجود والعدم وفيه مباحث الاول فى تصور الوجود وهو بديهى لوجوه
آ انه جزء من وجودى المتصور بالبديهة ب التصديق البديهى بان النفى
والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان مسبوق بتصور الوجود والعدم ومغايرتهما التى هى الاثنينية
المتوقف تصورها على تصور الوحدة والسابق على البديهى اولى ان يكون بديهيا فتصورات
هذه الامور بديهية قيل هذا التصديق ان كان بديهيا مطلقا لم يحتج الى دليل والا لم يفد
قلنا بداهته مطلقا متوقفه على بداهة العلم بالجزء لا على بداهة العلم ببداهته ولقايل
ان يقول التصديق موقوف على تصوره باعتبار لا على تصور حقيقته فلا يلزم من تصوره بداهته ج
الوجود بسيط لامتناع تركبه عن الموصوف به او بنقيضه فلا يحد ولا يرسم اذ لا شئ اعرف منه وان
كان فالرسم لم يعرف كنه الحقيقة اقول اختلفت الآراء فى ان الوجود هل هو بديهى
التصور ام لا فذهب طائفة من الحكماء الى الثانى وذكر كل واحد منهم له حدا فمنه
ما يصير به الشئ فاعلا او منفعلا ومنه ما يتحقق به الشئ فى الخارج او الذهن ومنه انه
الكون وغير ذلك والكل مشتمل على دور اذ المعرفات المذكوره للوجود انما تعرف به والحق
انه بديهى التصور والبديهيات يمتنع تعريفها بحسب الحقيقة لكن يجوز بحسب اللفظ بايراد
الالفاظ مترادفة يكون احد اللفظين اشهر من الاخر وهذا اغنى عن البرهان وعليه المحققون
لكن الامام ذكر وجوها ثلثة على كونه بديهى التصور آ ان الوجود المطلق جزء من الوجود المضاف
اعنى وجودى وهو بديهى التصور لان كل واحد يعلم بالضرورة ان له وجودا وتصور جزء
المتصور بالبديهة يكون بديهيا لانه سابق عليه والسابق على البديهى فى التصور اولى
بان يكون بديهيا ولقايل ان يقول ان اردت بقولك كل احد يعلم ان له وجودا ان
كل احد يتصور حقيقة وجوده فهو عين النزاع ولا نسلم ان احدا يعلم ذلك وان اردت
به ان كل احد يتصور حصول وجوده له فهو مسلم لكن هذا لا يدل على كونه بديهى التصور
غايته انه يدل على كون الحصول بديهيا ولا يلزم من كون الوجود المضاف بديهى الحصول
كون الوجود المطلق بديهى التصور سلمنا ان كل احد يعلم ان له وجودا لكن نمنع كون

الوجود المطلق جزءا منه فانه انما يتم بعد العلم بكونه مشتركا وذلك متنازع فيه
ب ان التصديق البديهى بان النفى والاثبات اى العدم والوجود لا يجتمعان
ولا يرتفعان مسبوق بتصور النفى الذى هو العدم وتصور الاثبات الذى هو الوجود وتصور
مغايرة الوجود والعدم التى هى الاثنينية التى يتوقف تصورها على تصور الوحدة لان هذه
التصورات الاربع اجزاء للتصديق المذكور والسابق على البديهى اولى بان يكون بديهيا
فتصورات هذه الاشياء تكون بديهية فيكون تصور الوجود بديهيا قيل على هذا انه
لا يفيد المطلوب لان التصديق المذكور اما ان يكون بديهيا بجميع اجزائه او ببعضها فان
كان الاول لم يحتج الوجود الى دليل على بداهته اذ البديهى هو الذى لا يحتاج الى دليل ونظر
وان كان الثانى لم يلزم منه كون الوجود بديهيا لجواز ان يكون البديهى جزءا اخر وحينئذ
لا يفيد المطلوب واجيب بانا نختار انه بديهى بجميع اجزائه قوله لو كان بديهيا
بجميع اجزائه لم يحتج الوجود الى دليل على بداهته قلنا بداهته متوقفة على بداهة
العلم باجزائه لا على بداهة العلم ببداهة العلم باجزائه حتى لم يحتج الى بيان بداهته لجواز
ان يكون الشئ بديهيا وبداهته تكون مفتقرة الى تنبيه وبعضهم جعل فاعل لم يحتج ضمير
التصديق وهو ظاهر كلامه لكن الجواب لا يساعده ولقايل ان يقول على هذا الوجه ان
التصورات المذكورة اجزاء للتصديق المذكور والتصديق موقوف على تصورها لكن
لا على تصور حقيقتها بل على تصورها باعتبار ما ولا يلزم من تصور الوجود باعتبار ما
بداهته لان كل كسبى يجوز ان يكون متصورا بوجه ما سلمناه لكن لا نسلم ان ما يتوقف
عليه التصديق البديهى اولى بان يكون بديهيا فان التصديق البديهى هو الذى لا يتوقف
حكم العقل فيه الا على تصور طرفيه فجاز ان يكون كل من تصور طرفيه او احدهما بالكسب
مع انه سابق على البديهى ج انا نعرف مفهوم الوجود ضرورة فهو اما ان يكون
بالبديهة او بالكسب لعدم الواسطة بينهما والاول هو المطلوب والثانى ممتنع لان الوجود
بسيط والبسيط لا يحد وانما قلنا انه بسيط لانه لو كان مركبا لكان تركبه اما من الموصوف
به اى الموجود او من الموصوف بنقيضه اى المعدوم لامتناع قسم اخر والاول محال لما يلزم منه

من كون الشيء جزءا من نفسه لان احد جزئي الموجود هو الوجود فحينئذ يكون الوجود جزءا للوجود ويلزم تقدم الشيء على نفسه والثاني ايضا محال لانه يلزم ان يكون نقيض الشيء جزءا منه واذا ثبت امتناع تركيبه ثبت انه بسيط والبسيط لا يحد لما عرفت ولا يرسم ايضا لان الرسم معرف ومعرف الشيء يجب ان يكون اعرف من المعرف لما مر ولا شيء اعرف من الوجود وان ثبت شيء اعرف منه فلا يجوز ان يرسم به ايضا لان الرسم لا يعرف كنه الحقيقة واذا ثبت ان تعريفه ممتنع ثبت انه بديهي التصور وعلى ما قررنا سقط ما قيل من انه لا يلزم من امتناع تعريف الشيء بداهته لان العلم به اذا لم يجز ان يكون بالكسب وهو حاصل تعين ان يكون بالبداهة نعم لقائل ان يقول لا يلزم من كون الرسم غير معرف لكنه الحقيقة كونه غير معرف اصلا قال الثاني في كونه مشتركا الوجود وصف مشترك عند الجمهور وخالفهم الشيخ لنا انا نجزم بوجود الشيء ونتردد في كونه واجبا وجوهرا وعرضا ونقسم الموجود اليها ومورد القسمة مشترك واستدل بان مفهوم السلب واحد فلو لم يتحد مقابله بطل الحصر العقلي ومنع بان كل ايجاب له سلب يقابله اقول اختلف في ان الوجود هل هو مشترك ام لا فذهب جمهور المحققين الى انه وصف مشترك بين جميع الموجودات معنى وقال الشيخ ابو الحسن الاشعري ومتابعوه لا اشتراك في مفهومه بل الاشتراك انما هو في لفظه وقالت الفلاسفة ان الوجود من حيث هو وصف اعتباري مشترك بين الجميع لكن على سبيل التشكيك وهذا قريب من الاول واختار المصنف مذهب الجمهور واحتج عليه بوجهين آ ان الوجود لو لم يكن مشتركا بين جميع الموجودات لتردد الذهن فيه حال تردده في الخصوصيات والتالي باطل فكذا المقدم بيان الملازمة انه لو لم يكن مشتركا لكان وجود كل شيء اما عين ماهيته او زائدا عليها مخالفا لوجود غيرها وعلى التقديرين يلزم من التردد في خصوصيته التردد فيه اما على التقدير الاول فظاهر واما على الثاني فلوجوب استلزام انتفاء الشيء انتفاء خاصته واما بطلان التالي فلانا نجزم بوجود الشيء ونتردد في خصوصيته كما اذا راينا ممكنا فانا نجزم بوجود علته مع التردد في ان تلك العلة واجبة او ممكنة جوهر او عرض واذا كان كذلك ثبت ان الوجود مشترك بين جميع الموجودات لا يقال لم لا يجوز ان يكون الوجود في الواجب عين حقيقته وفي الممكنات مشتركا بينها عارضا لها فلا يتم الشرطية لجواز التردد حينئذ في ان العلة جوهر او عرض حال الجزم بوجود العلة لانا نقول لو كان كذلك

لما جاز التردد في ان العلة واجبة او ممكنة حال الجزم بوجودها ونعلم انه ليس كذلك ب ان الوجود ينقسم الى الواجب والممكن ووجود الممكن الى الجوهر والعرض فيجب ان يكون مشتركا بين الاقسام لوجوب اشتراك مورد القسمة بين الاقسام لا يقال لا يلزم من قبوله القسمة كونه مشتركا بين الجميع بل بين البعض لانه يصدق العالم اما واجب او ممكن مع انه لا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الممكنات لكون البعض غير عالم لانا نقول ان ذلك انما هو لعدم قبول العالم القسمة الى جميع افراد اقسامه اما اذا قبل الشيء القسمة الى جميع افراد اقسامه كالوجود فانه يلزم لا محالة من قبول القسمة كونه مشتركا بين جميع افراد اقسامه قيل يجوز ان يكون مورد القسمة مشتركا بين اقسامه بالاشتراك اللفظي كما يقال العين اما باصرة او فوارة ويكون قبوله القسمة بسببه وهو ضعيف لانا مع قطع النظر عن لفظ الوجود والنظر الى مفهومه نجد الاشتراك اذ معنى قولنا الموجود اما ان يكون واجبا او ممكنا هو ان نسبة الوجود الى الماهية اما ان يكون واجبة او ممكنة لا ان اطلاق لفظ الوجود على الماهية اما ان يكون واجبا او ممكنا وهذا قد يورد على الاول وجوابه كالجواب وقيل في جواب هذا الدليل انا لا نسلم ان مورد القسمة هو الوجود بل الماهية فنقول الماهية اما واجبة او ممكنة وذلك لا يستلزم اشتراك الوجود بل اشتراك الماهية وهي كذلك عند المتكلمين وهذا مع ضعفه انما يرد على من جعل مورد القسمة الموجود كما وقع في اكثر نسخ المتن لا على من جعله الوجود واحتج بعضهم على هذا المطلوب ايضا بان مفهوم السلب اعني العدم متحد في جميع الماهيات المعدومة فيلزم ان يكون مفهوم الوجود ايضا واحدا في الجميع والا لبطل الحصر العقلي ولما كان هذا الوجه باطلا عنده اشار اليه بقوله واستدل وتقرير ما ذكر في بطلانه انا لا نسلم ان مفهوم السلب متحد بل سلب كل مفهوم مخالف لسلب غيره مقابل لايجاب ذلك الشيء وفيه نظر لان سلب كل شيء وان كان مخالفا لسلب غيره لكن الكل مشترك في مطلق السلب ضرورة جواز حمل مطلق السلب على الجميع الذي هو دليل الاشتراك ومن ظن ان الحصر انما يتحقق بالنسبة الى الوجود الخاص والعدم الخاص فليس بمصيب لانا نعلم انه لو قيل زيد اما ان يكون موجودا بوجوده

الخاص ومعدوما بعدمه الخاص يتوقف العقل ولم يجزم بالانحصار بل يطلب قسما اخر خلاف ما لو قيل زيد اما ان يكون موجودا او معدوما فان العقل يجزم بالحصر فظهر ان التقسيم الحاصر الذى تقبله العقل انما هو بالنسبة الى الوجود المطلق وعدمه وحينئذ يلزم اتحاد مفهوم كل منهما هذا مع ان العلم بكون الوجود مشتركا من حيث المعنى امر بديهى والبديهى لا يحتاج الى برهان بل كل ما يذكر ههنا يكون من قبيل التنبيهات قال الثالث فى كونه زايدا خلافا للشيخ مطلقا والحكماء فى الواجب اما فى الممكنات فلانا نتصورها ونشك فى وجودها الخارجى والذهنى حتى يقوم عليه البرهان ولان الحقايق الممكنة تقبل الوجود والعدم ووجودها ليست كذلك وايضا فالماهيات متخالفة والوجود مشترك فلا يكون نفسها ولا جزءا منها والا لكانت لها فصول يشاركها فى مفهوم الوجود ويكون لها فصول اخر ويتسلسل احتج الشيخ بانه لو زاد لقام بالمعدوم قلنا بل الماهية من حيث هى اقول كونه زايدا او عينا وان كان يعلم من تحقيق القول فى البحث السابق لكن لما كانت هذه مسئلة اخرى مغايرة لها تعرض لبيانها فى بحث اخر واذا عرفت ذلك فاعلم ان العقلاء اختلفوا فى ان الوجود هل هو زايد على الماهية ام لا فذهب قوم الى انه زايد مطلقا وذهب ابو الحسن الاشعرى وابو الحسين البصرى الى انه عين مطلقا وقالت الفلاسفة انه عين فى الواجب زايد فى غيره واختار المصنف الاول واحتج اولا على انه زايد فى الممكنات بوجوه ثلثة آ ان الوجود لو لم يكن زايدا على الماهية لما انفك تعقلها عن تعقل الوجود والتالى باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن زايدا لكان اما نفس الماهية او داخلا فيها وعلى التقديرين امتنع انفكاك تعقله عن تعقلها واما بطلان التالى فلانا نعقل كثيرا من الماهيات كماهية المثلث بانه سطح احاط به خطوط ثلثة ونشك فى وجودها الذهنى والخارجى والمعلوم غير المشكوك فان قيل ان اردتم بالشك فى وجودها انا لا نتصور وجودها الذهنى والخارجى فممنوع وان اردتم به انا لا نعلم حصول احد الوجودين فمسلم لكن لا يلزم من هذا الا مغايرة الماهية للتصديق بحصول الوجود لها سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان كل ماهية ممكنة هى بهذه الحيثية حتى يلزم مطلوبكم وهو القضية الكلية اجيب عن آ بان المراد بالشك فى وجودها

اناحال

انا حال تصور ماهية المثلث لا نجزم بوقوعها فلو كان الوجود نفس الماهية لما تشككنا ولما انفك تصوره عن تصورها لايقال تصور ماهية المثلث عبارة عن وجودها فى الذهن فكيف ينفك تصورها عن تصور وجودها لانا نقول تصورها وان كان عبارة عن وجودها فى الذهن لكن تصور وجودها فى الذهن غير وجودها فى الذهن بالاعتبار لان التصور غير المتصور وان كان عينه بالذات فى بعض الصور وعن ب بان اطلاق الماهية على الماهيات كلها اما بالتواطؤ او التشكيك وعلى الاول يثبت المدعى كليا وعلى الثانى يلزم كون الوجود زايدا وهو المطلوب ب ان الوجود لو كان نفس الماهية الممكنة او داخلا فيها لوجب ان يصدق على وجودها ما يصدق عليها لكن التالى باطل لان الماهيات الممكنة يصدق عليها انها قابلة للوجود والعدم ووجودها لا يصدق عليها انها قابلة للوجود لانه يلزم ان يكون الشئ قابلا لنفسه ولا انها قابلة للعدم والا يلزم ان يكون الشئ قابلا لما ينافيه قيل فيه نظر لانا لا نسلم ان قبول الوجود للوجود قبول الشئ لنفسه لجواز ان يكون القابل غير المقبول وهو ضعيف لانا بينا ان الوجود مشترك بين الجميع وحينئذ كيف يكون الوجود القابل غير الوجود المقبول نعم لقايل ان يقول لا نسلم استحالة قبول الشئ لما ينافيه والا لما كان الممكن الموجود قابلا للعدم فان قلت القابل يجب ان يكون يجتمع مع المقبول ويستحيل ان يجتمع الشئ مع ما ينافيه قلت انما يلزم ذلك لو لم يكن المقبول امرا عدميا ج ان الوجود زايد على الماهيات اذ لو لم يكن زايدا لكان اما نفسها او داخلا فيها والتالى بقسميه باطل اما الاول فلان الماهيات الممكنة غير مشتركة لمخالفتها فى الحقيقة والوجود مشترك لما مر فهى غير الوجود واما الثانى فلان الوجود لو كان جزءا لم ينحصر اجزاء الماهية والتالى باطل لاستلزامه امتناع تحقق شئ من الماهيات لان تحققها حينئذ يتوقف على تحقق جميع اجزائها الغير المنحصرة الذى هو محال ضرورة امتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة فى الوجود دفعة واما الملازمة فلان الوجود لو كان داخلا لكان اعم الذاتيات لاشتراكه فى الجميع فيكون الانواع المندرجة تحته متميزة بعضها عن بعض بفصول موجوده والا لتقوم الموجود بالمعدوم

وهو محال واذا كانت الفصول موجودة والتقدير ان الوجود جنس للموجودات
كانت الفصول مركبة من الاجناس والفصول وكذلك فصول الفصول فيلزم تركب الماهية
من اجزاء لا يتناهى وحينئذ لا ينحصر اجزاء الماهية قيل عليه ان اردتم بقولكم الوجود
زايد على الماهيات انه زايد في بعضها فسلم وان اردتم انه زايد في جميعها فيكون
نقيضه جزئيا وهو انه ليس بزايد في الجميع وحينئذ لا ينحصر فيما ذكرتم وهو ان يكون نفسها
او داخلا فيها لجواز ان يكون زايدا في بعض ونفسا او جزءا في اخر واجيب بان
اختلاف الوجود بان يكون عارضا لبعض ونفسا لبعض وجزءا لاخر غير متصور لانه
لو اقتضى العروض لوجب ان يكون كذلك في الجميع وان اقتضى النفسية او الجزئية فكذلك
فان قلت لا نسلم وجوب الاستواء فيها وانما يجب لو كان متواطيا وليس كذلك
لكونه مشككا قلت سياتي ان كونه مشككا مستلزم للمطلوب واحتج الشيخ
ابو الحسن الاشعري بان الوجود لو كان زايدا على الماهيات لكانت الماهية في نفسها غير
موجودة فيلزم قيام الموجود بالمعدوم واجيب بان الوجود قايم بالماهية من حيث
هي لا بالماهية المتصفة بالوجود او العدم فان قلت الماهية من حيث هي اما ان
ان يكون موجودة او معدومة لعدم الواسطة فان كان الاول لزم ان لا يقوم الوجود بها
لامتناع قيام الوجود بالموجود وان كان الثاني لزم قيامه بالمتصف بما ينافيه وهو محال
قلت الماهية من حيث هي ليست نفس احدهما ولا احدهما داخلا في مفهومها الا على
معنى ان مفهوم الماهية ينفك عن احدهما فانه يمتنع انفكاك احدهما عن الماهية والا يلزم الواسطة
قال واما في الواجب فلوجوه آ انه لو تجرد لتجرد لعينه والا لتنافت لوازمه فيكون
ممكنا فيلزم تجرده لعدم الموجب لعروضه قلنا فيحتاج الى عدمه قبل الوجود مشكك قلنا
ان سلم فلا يمتنع المساواة في تمام الحقيقة والا يلزم تركب الوجود او المباينة الكلية بين
الوجودين وقد بان فسادهما وايضا فالواقع على اشياء لا بد ان يكون من عوارضها فالعروض ثابت
ان تماثلت او تخالفت باعتبار اخر لزم الحالات المذكورات وان تباينت كان كل واحد منها
مخالفا للاخر بالذات ومشاركا له في مفهوم هذا العارض وهو عين المدعى ب مبدا الممكنات

لوكان

لو كان الوجود وحده لشاركه كل وجود والا لكان السلب جزءا منه قيل التجرد شرط تاثيره
قلنا فيكون كل وجود سببا الا ان الاثر يتخلف عنه لفقد الشرط الممكن حصوله ج ان
وجوده معلوم وذاته غير معلوم فوجوده غير ذاته اقول لما بين ان الوجود زايد
على الماهيات الممكنة اراد ان يبين انه زايد في الواجب ايضا وذكر في ذلك وجوها آ ان
وجوده لو تجرد عن الماهية على معنى ان لا يكون له وجود وماهية بل وجود مجرد هو عين
ماهية لكان تجرده لا محالة لعلة فتلك العلة اما نفس وجوده او غيره والاول محال لانا بينا
ان مفهوم الوجود امر مشترك بين الجميع فلو اقتضى الوجود التجرد في الواجب ولا يقتضيه في غيره
لزم التنافي بين لوازم طبيعة واحدة مشتركة وهو محال والثاني ايضا محال لان تجرد وجوده
لو كان لعلة غير وجوده لزم كون الواجب ممكنا واعترض بانه لم لا يجوز ان يكون علة التجرد
عدم الموجب لعروض الوجود لماهيته اذ التجرد عبارة عن عدم العروض وهو امر عدمي والامور
العدمية لا تحتاج الى علة وجودية بل يكفي فيها عدم العلة واجيب بان التجرد
لو احتاج الى عدم الموجب وعدم الموجب مغاير لذاته ثم كان الواجب في تجرده محتاجا
الى عدم الموجب المغاير له فكان ممكنا واعترض عليه ايضا بانا نسلم ان التجرد يحتاج
الى علة لكن لم لا يجوز ان يكون علته وجود الواجب وما ذكرتم من لزوم التنافي انما يلزم
ان لو لم يكن الوجود مقولا بالتشكيك واجيب بانا قد بينا انه ليس بمقول في التشكيك
ولئن سلم كونه مقولا بالتشكيك فذلك لا يمتنع المساواة بين وجود الواجب ووجود الممكن
في تمام الحقيقة اذ كونه مقولا بالتشكيك لو كان مانعا للمساواة بين الوجودين كان بينهما
مخالفة في تمام الحقيقة وحينئذ لا يخ اما ان يكون بين الوجودين امر مشترك او لا يكون فان
كان لزم التركيب مما به الاشتراك وما به الاختلاف وان لم يكن لزم المباينة الكلية بين
الوجودين وقد بان فسادهما حيث بينا ان الوجود بسيط وانه وصف مشترك بين جميع الموجودات
وايضا لو سلم انه مقول بالتشكيك لا يجوز ان يكون علة التجرد وجود الواجب لان الامر الواقع
على اشياء بالتشكيك لا بد ان يكون من عوارضها اذ لو لم يكن كذلك لكان اما نفس ماهياتها
او جزءا منها وعلى التقديرين يلزم الاختلاف في نفس الماهية او في جزئها وهو ظاهر البطلان

واذا كان من عوارضها كان الوجود الواقع على الوجودين بالتشكيك من عوارض وجود
الواجب ووجود الممكن وحينئذ المعروضات ان تماثلت او تجانست باعتبار امر
اخر لزم المحالان المذكوران وهو اما تنافي اللوازم او كون الواجب ممكنا اذ التماثل
هو الاتحاد في النوع وعلى تقدير كون المعروضات متحدة في النوع يكون كلها مشتركة
في طبيعة واحدة وحينئذ لو اقتضت الطبيعة في بعضها التجرد وفي بعض عدمه لزم التنافي
بين لوازمها والتجانس هو الاتحاد في الجنس وعلى تقدير كون المعروضات متحدة في الجنس يلزم
تركبها وكل مركب لاحتياجه الى الاجزاء ممكن وان تباينت المعروضات كان كل واحد من
الوجودين مخالفا للوجود الاخر بالذات ومشاركا له في هذا العارض الذي هو مطلق الوجود
وهو عين المدعى اذ لا نعني بكون وجود الواجب زايدا على ماهيته الا ان في الواجب
شيئا عرض له الوجود واذا ثبت هذا ثبت المدعى **واعلم** انه لم يلزم من
هذا الا ان للواجب وجودا خاصا عرض له مطلق الوجود فهم ان ارادوا بكون وجوده
زايدا على ماهيته هذا فلا مخالفة بينهم وبين الحكماء هاهنا وان ارادوا ان له ماهية هو غيرها
غير مفهوم الوجود عرض له مفهوم الوجود فهذا لم يلزم من الدليل **ج** لو كان وجوده ثم
نفس ماهيته لكان الوجود وحده من غير اقترانه بماهيته مبداء للممكنات لكن التالي
باطل لان الوجود لو كان مبداء لكان المبداء اما نفس الوجود بلا اعتبار قيد اصلا او هو
مع قيد التجرد الذي هو قيد سلبي فلو كان نفس الوجود لشاركه في المبداية كل وجود
لان كل وجود مساو لوجوده في تمام الماهية لما بينا ان مفهوم الوجود معنى مشترك بين الجميع وهو محال
ولو كان هو مع قيد التجرد لزم ان يكون السلب جزء من مبداء الممكنات فيكون مبداءها معدوما
اذ المركب من الوجودي والعدمي معدوم لا يقال المبداء نفس الوجود وما قلتم من لزوم مشاركته ثم
في المبداية كل وجود ممنوع لجواز ان يكون شرط تاثير الوجود في الغير هو التجرد وساير الوجودات حيث
كانت مقترنة لم تكن موثرة لفقدان الشرط وهو التجرد لانا نقول ان ذلك لتزام لكون كل وجود
سببا للتاثير في الغير وان الاثر تخلف عنه بسبب فقدان شرط يمكن حصوله معه وهو التجرد لان
مفهوم الوجود لا ينافي التجرد وفساده بين **وللقايل** ان يقول على اصل الدليل لا نسلم مساواة

وجوده نفس

وجوده ثم لساير الوجودات في تمام الماهية بل هو مباين لوجودات الممكنات في
الماهية اعني وجوده الخاص **ج** ان وجوده لو كان عين ماهيته لزم من العلم به العلم
بالماهية لكن التالي باطل لان وجوده معلوم اما بالبديهة او بالاستدلال وماهيته
غير معلومة لاحد فوجوده غير ماهيته ولقايل ان يقول المعلوم هو الوجود المطلق
العارض لوجوده الخاص ولغيره لا وجوده الخاص الذي هو عين الماهية ولا يلزم من العلم
باللازم العلم بماهيته الملزوم **قال** واحتج الحكماء بان وجوده لو زاد لاحتاج
الى معروضه فاحتاج الى سبب مقارن فيتقدم ذاته على وجوده ويلزم التسلسل او
مباين فيكون ممكنا واجيب بان العلة المقارنة لا يجب تقدمها بالوجود فان
ماهية الممكنات علة قابلة لوجوداتها واجزاء الماهية علة لقوامها مع ان تقدمها
ليس بالوجود **اقول** احتج الحكماء على ان وجوده ثم عين ماهيته بانه لو كان
زايدا لكان عارضا لماهيته وح كان بالضرورة محتاجا الى معروضه الذي هو الماهية
وكل محتاج ممكن والممكن لا بد له من سبب فذلك السبب لا يخ اما ان يكون مقارنا او
مباينا فان كان الاول يلزم ان ذاته متقدمة على وجوده بالوجود لوجوب تقدم العلة الموجدة على
المعلول بالوجود فيلزم ان يكون لذاته وجود قبل وجوده وننقل الكلام الى ذلك الوجود
ويلزم التسلسل وان كان الثاني يلزم ان يكون ذاته محتاجا في وجوده الى الغير فيكون
ممكنا ويلزم المحال واجاب عنه بانا نختار ان السبب هو العلة المقارنة ولا يلزم تقدم
تلك العلة على وجوده بالوجود فان ماهية الممكنات علة قابلة لوجوداتها واجزاء
الماهية علة لقوام الماهية مع ان تقدم الماهية على وجود الممكن ليس بالوجود وكذا
تقدم اجزاء الماهية عليها اذ وجود الجزء والكل واحد عند الحكماء ولقايل ان يقول
الفرق بين العلة الموجدة والعلة القابلة ظاهر فان الاولى مفيدة للوجود والذي يفيد
الوجود للشيء لا بد ان يكون له وجود قبل ذلك الشيء والثانية مستفيدة للوجود والذي
يستفيد الشيء لا بد ان لا يكون له ذلك الشيء والا يلزم تحصيل الحاصل لا يقال لا نسلم ان الذي
يفيد الوجود للشيء لا بد ان يكون له وجود قبل ذلك الشيء وانما يلزم ذلك ان لو افاد

الوجود لغيره اما لو افاد لنفسه فلا ولّا يلزم كون الشئ موجودا مرتين لانا نقول المحتاج
الى العلة الموجبة هو وجوده تعالى واذا قلنا انه عارض والماهية علته تكون هي مفيدة
للوجود للغير فيتم المطلوب سلّمنا لكن لا نسلّم ان اجزاء الماهية ليست متقدمة عليها
بالوجود اذ الحكماء صرّحوا ان من علامات اجزاء الماهية تقدّمها عليها بالوجود الذهني
والخارجي وقولهم وجود الكل والجزء واحد معناه حال كون الجزء جزء الماهية وجودهما
واحد **قال** فرع اتصاف الشئ بالوجود ليس لاجل صفة قايمة به فان قيام الصفة
فرع على كونه موجودا فلو تعلّق كونه موجودا لزم الدور **اقول** لما فرغ عن بحث
الوجود وما ذهب اليه من انه زايد في الجميع حصل منه ان الوجود صفة تقوم بذات
الموجودات تفرّع عليه مسئلة وهي ان اتصاف الشئ بالوجود هل هو بسبب صفة قايمة
بذلك الشئ كما ان اتصافه بساير الصفات الثبوتية كذلك فان اتصافه بالعلم والقدرة لاجل
الوجود فقال لا يجوز ان يكون اتصاف الشئ بالوجود لاجل صفة قايمة بذلك الشئ
فان قيام الصفة بالشئ فرع على كون ذلك الشئ موجودا وح ينبغي ان يكون وجود ذلك
الشئ سابقا على تلك الصفة فلو تعلّق كون ذلك الشئ موجودا بسبب اتصافه بتلك الصفة
لزم الدور وعلى هذا فرعيتها ظاهرة وقيل هذا جواب عن سوال مقدر وهو ان
يقال لم لا يجوز ان يكون وجود الواجب زايدا على ذاته ويكون سببه صفة قايمة
بذاته فلا يلزم تقدّم ذات الواجب على وجوده بالوجود ولا احتياجه في وجوده الى
سبب منفصل وهو ليس بشئ اذ لو كان المراد ذلك لذكره عند تقريرا لدليل تيل الجواب
لانه من تتمة دليل الحكماء ولم يعبّر عنه بالفرع **قال** الرابع في ان المعدوم ليس
بثابت المعدوم ان كان مساويا للمنفي واخص منه فكل منفي ليس بثابت فالمعدوم ليس
بثابت وان كان اعم منه لم يكن نفيا صرفا والّا لما بقى فرق بين العام والخاص فكان
ثابتا وهو مقول على المنفي فالمنفي ثابت هذا خلف احتجت المعتزلة بان المعدوم
مميز لكونه معلوما ومقدورا ومرادا وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت وبان الامتناع
نفي لا صفة المنع المنفي فالامكان ثابت فالمعدوم الموصوف به ثابت **واجيب**

بان الاول منقوض بالممتنعات والخياليات والمركبات ونفس الوجود وعن الثاني
بان الامكان والامتناع من الامور العقلية على ما سنبينه **اقول** وقع النزاع اولا
في ان المعدوم هل يوصف بالشيئية ام لا ثم القايلون به لما استدلوا عليه بكونه ثابتا
اولا بحثوا الى انه هل هو ثابت بمعنى ان يكون الماهية متقررة في الخارج منفكة عن
الوجود ام لا فكل من ذهب الى ان الوجود عين الماهية لا يمكنه القول به والّا لزم اجتماع
الوجود والعدم معا واما من ذهب الى ان الوجود زايد اختلف فيه **فقالت** المعتزلة
ان المعدوم الممكن حالة العدم ثابت في الخارج وزعموا ان الثبوت اعم من الوجود و
فسّروه بكون الماهية متقررة في كونها تلك الماهية كما قالوا المعنى بكون السواد المعدوم
ثابتا كونه حالة العدم سوادا واذا كان ثابتا كان شيا وقال الباقون من الحكماء والمتكلمين
المعدوم حالة العدم نفي محض ليس بشئ وانما يعرضه الشيئية مع الوجود وهذا اختاره المصنف
واحتجّ عليه بان المعدوم لا يخ اما ان يكون مساويا للمنفي او اخص او اعم لانتفاء المباينة لصدق
المعدوم على المنفي فان كان مساويا او اخص يصدق المعدوم منفي وكل منفي ليس بثابت ينتج
فالمعدوم ليس بثابت واذا لم يكن ثابتا لم يكن شيا وان كان اعم لم يكن نفيا محضا والّا لم يبق
فرق بين العام والخاص وهو باطل واذا لم يكن نفيا محضا يكون ثابتا بوجه فيصدق المعدوم
ثابت واذا كان اعم من المنفي يصير مقولا على المنفي فيصدق المنفي معدوم فنجعله صغرى كقولنا
المعدوم ثابت فينتج من الاول المنفي ثابت هذا خلف ولقايل ان يقول ان اردت بالمعدوم
المعدوم الممكن فلم لا يجوز ان يكون مباينا ولا نسلّم صدق المعدوم الممكن على المنفي وان
اردت المعدوم مطلقا فلم لا يجوز ان يكون اعم من المنفي ويكون نفيا محضا ولا نسلّم انه
لا يبقى فرق بين العام والخاص بل يمتاز الخاص عنه بانه يمتنع وجوده في الخارج دون
العام لجواز حصوله في المعدوم الممكن سلّمنا ان المعدوم حينيذ ثبوتا بوجه ما اى اذا
وجد في ضمن المعدوم الممكن لكن لا يحصل المطلوب لان الصادق حينيذ بعض المعدوم
ثابت وهو لا يصلح ان يكون كبرى في الاول بل الحق ان يقال منا ان العقل قاض بان
المعدوم لا تقرّر له في الخارج والمنازع مكابر لمقتضى عقله **واحتجت** المعتزلة على ان

المعدوم حالة العدم ثابت بوجهين آ ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت
اما الصغرى فمن وجوه آ ان المعدوم معلوم وكل معلوم متميز اما الصغرى فلانا نتصور طلوع
الشمس غدا وهو معدوم الان وغيره من المعدومات واما الكبرى فلان ما لا يتميز في نفسه عن
غيره يستحيل تصوره وتعلق العلم به ب ان المعدوم مقدور كالحركة التي نقدر عليها
وكل مقدور متميز والا لاستحال الحكم عليه ج ان المعدوم مراد كارادة حيلولة من ياقوت وكل
مراد متميز واما الكبرى فلان التميز صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت
الموصوف ب ان الامتناع نفي محض لانه صفة للممتنع المنفي وصفة المنفي لا بد ان يكون
نفيا محضا لئلا يلزم قيام الوجودي بالمنفي واذا كان الامتناع نفيا محضا كان الامكان
امرا ثابتا لانه نقيض الامتناع واحد النقيضين يجب ان يكون ثبوتيا واذا ثبت ان الامكان
امر ثابت ثبت بالضرورة ان المعدوم الموصوف به اي المعدوم الممكن ثابت فاجاب
المصنف عن آ بمنع الكبرى اي لا نسلم ان كل متميز ثابت في الاعيان لان المعدوم الممتنع
لذاته كشريك الباري تعالى واجتماع النقيضين وغيرهما من الممتنعات متميز بعضها عن بعض
فلو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم ثبوت هذه الممتنعات وهي غير ثابتة في الاعيان بالاتفاق
ولان الخياليات التي تركبها كانسان ذي راسين وغيره متميزة باعتبار تصورنا
اياها مع انها ليست ثابتة وكذا تصورنا الوجود مع انه ليس بثابت في العدم فنعلم ان التميز
الذهني لا يستدعي الثبوت الخارجي وعن ب بان الامكان كالامتناع من الامور
العقلية التي لا تحقق لها في الخارج على ما سنبينه ان شاء الله تعالى وج لا يلزم من ثبوت الامكان
في العقل للمعدوم الممكن ثبوته في الخارج قال الخامس في الحال اتفق الجمهور على نفيه
وقال به القاضي ابو بكر منا وابو هاشم من المعتزلة وامام الحرمين اولا واحتجوا على ذلك بان
الوجود وصف مشترك ليس بموجود والا لساوى غيره في الوجود ويزيد وجوده ويلزم التسلسل
ولا معدوم لانه لا يتصف بمنافيه وبان السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه في السوادية
فان وجدا كان احدهما قائما بالاخر والا لاستغنى كل منهما عن الاخر فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة
واذا كان كذلك لزم قيام العرض بالعرض وهو محال لما سنذكره وان عدما او احدهما لزم تركيب

الموجود

الموجود عن المعدوم وهو ظاهر الامتناع والجواب آ عن الاول ان الوجود موجود ووجوده
ذاته وتميزه عن سائر الموجودات بقيد سلبي فلا يتسلسل وعن الثاني بان اللونية والسوادية
موجودتان قائمتان بالجسم الا ان قيام احديهما موقوف على قيام الاخرى واحديهما قائمة بالجسم والا
خرى بها والامتناع ممنوع او التركيب في العقل لا في الخارج وفيه نظر اقول اتفق الجمهور المحققين
على نفي الحال وعدم الواسطة بين الموجود والمعدوم واثبته القاضي ابو بكر وامام الحرمين اولا من
الاشاعرة وابو هاشم واتباعه من المعتزلة واحتجوا بوجهين آ ان الوجود وصف مشترك بين
الموجودات قائم بالموجود فلا يخ اما ان يكون موجودا او معدوما لا جائز ان يكون موجودا والا
لساوى غيره من الماهيات في الوجود وحينئذ لا يكون وجود الوجود عين ماهيته لان ماهيته
مخالفة لسائر الماهيات وما به المساواة لا يكون نفس ما به المخالفة فيكون زائدا فيلزم ان يكون للوجود
وجود اخر زائد عليه ويعود الكلام الى وجود الوجود ويلزم التسلسل ولا جائز ان يكون معدوما
لان الشيء لا يتصف بمنافيه واذا لم يكن موجودا ولا معدوما وهو صفة قائمة بالموجود على ما
قررنا فيكون حالا ب ان السواد يشارك البياض في اللونية اذ اللون جنس لهما ويخالفه في
فصله المختص به او الخاصة المختصة به وهي السوادية وما به المشاركة غير ما به المخالفة فحينئذ
ان وجد كل واحد مما به المشاركة وما به المخالفة فلا بد ان يقوم احدهما بالاخر والا امتنع ان يلتئم
منهما حقيقة واحدة وهما عرضان اذ لو كان احدهما او كلاهما جوهرا لزم تركب السواد الذي هو عرض
من الجوهر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال لما سنذكره وان عدم كل واحد مما به المشاركة وما به
المخالفة او عدم احدهما لزم تركب السواد الموجود عن المعدوم وهو ظاهر البطلان فلا يكون شيء
منهما موجودا ولا معدوما وهما وصفان قائمان بالسواد فيكونان حالين واجيب
عن الاول بانا نختار ان الوجود موجود ووجوده عين ذاته وما ذكرتم من لزوم مساواته لسائر
الماهيات في الوجود ممنوع لامتيازه عن سائر الماهيات بقيد سلبي وهو كون وجوده غير عارض
للماهية بخلاف سائر الموجودات وح يندفع التسلسل قيل فيه نظر لان مذهب الاشعري ان
وجود الماهيات غير عارض بل عين في الجميع ومذهب الحكماء انه في الواجب عين ذاته
فلا يكون عارضا ايضا فالقيد السلبي وهو كونه غير عارض لا يصلح للتميز على المذهبين ويمكن

ان يجاب بانه لما رد كلا المذهبين وبين انه زايد في الجميع اجاب على مذهبه ولقايل
ان يقول على اصل الاحتجاج ان الوجود لا يرد عليه هذه القسمة وهي قولنا اما ان يكون موجودا
او معدوما لاستحالة انقسام الشي الى الموصوف به اذ لا يصح ان يقال السواد اما اسود او ابيض
وعن ب بوجوه آ ان اللونية والسوادية موجودتان قايمتان بالجسم الاسود الا ان قيام احدهما
بالجسم موقوف على قيام الاخرى ولا يلزم قيام العرض بالعرض ولا الاستغنا ب انه يجوز ان
يكون احدهما قايمة بالجسم والاخرى قايمة بتلك القايمة بالجسم وامتناع قيام العرض بالعرض
ممنوع لما سياتي ان شا الله تعالى ج ان التركيب بين اللونية والسوادية انما هو في العقل لا في الخارج
لان وجود اللونية في الخارج بعينه هو وجود السوادية وعلى هذا لو عدمتا او عدمت احديهما في
الخارج لا يلزم تركب الموجود عن المعدوم وهو ظاهر اذ عدم احديهما في الخارج لا ينافي التركيب
العقلي بينهما وقال المصنف فيه نظر ومراده به ان هذا التركيب وان كان في العقل لكن
التركيب العقلي يستلزم التركيب الخارجي والا يلزم ان يكون حكم العقل بالتركيب فيما لا تركيب
فيه في الخارج جهلا ولقايل ان يقول لا نسلم ان التركيب العقلي يستلزم التركيب الخارجي
قوله والا يلزم ان يكون حكم العقل بالتركيب فيما لا تركيب فيه في الخارج جهلا ممنوع لانه
انما يكون جهلا لو حكم العقل بوجوده في الخارج وليس كذلك قال الفصل الثالث
في الماهية وفيه مباحث الاول ان لكل شي حقيقة هو بها هو ومغايرة لما عداه فالانسانية
من حيث هي لا واحدة ولا كثيرة وان لم تخل عن احدهما وتسمى المطلق والماهية بلا شرط شي وان اخذت
مع المشخصات واللواحق تسمى مخلوطا والماهية بشرط شي وهو موجود في الخارج وكذا الاول لكونه
جزءا منه وان اخذت بشرط العراء عنها تسمى مجردا والماهية بشرط لا شي وذلك انما يكون في العقل وان
كان كونه فيه من اللواحق الا ان المراد تجريده عن اللواحق الخارجية فالمجرد والمخلوط متباينان
تباين اخصين تحت اعم وهو المطلق اقول ماهية كل شي هي ما به يجاب عنه عند السوال
بما هو كالحيوان الناطق فانه هو الذي يجاب به عن الانسان عند السوال عنه بما هو وهو حقيقة
لكن الشي المسوول ان كان كليا يسمى حقيقته ماهية وان كان جزئيا يسمى هوية فيقال ماهية
الانسان وهوية زيد فالحقيقة اعم منهما وكذا الذات لاطلاقهما على الماهية باعتبار الوجود ايضا

ايضا والماهية لا تنطلق الا على الامر المتعقل في الاغلب اذا عرفت ذلك فاعلم ان كل شي
فرض كليا كان او جزئيا فله حقيقة هو بها هو ولا خفاء انها مغايرة لكل ما يعرض لها من الاعتبا
رات لازمة كانت او مفارقة وجودية كانت او عدمية كالانسانية مثلا فانها من حيث هي
انسانية مغايرة لكل ما يعرض لها من الوجود والعدم والوحدة والكثرة والكلية والجزئية
وغيرها فان الانسانية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا كلية
ولا جزئية على معنى ان شيا منها ليس نفس مفهومها ولا داخلا في مفهومها والا لما صدق
الانسان على ما ينافيه فان الوحدة مثلا لو كانت نفس مفهوم الانسان او داخلة فيه لما صدق
الانسان على الكثير فالماهية في نفسها شي ومع واحد من هذه الاعتبارات شي اخر وهي
بالاعتبار المذكور اعني من حيث هي هي تسمى المطلق والماهية بلا شرط شي وان اخذت
مع المشخصات واللواحق العارضة لها يسمى مخلوطا لخلطها بالمشخصات واللواحق
والماهية بشرط شي اخر ايضا وهو اي المخلوط موجود في الخارج بالضرورة فكذا الاول اي
المطلق لانه جزء الماهية المخلوطة وهي موجودة في الخارج وجزء الموجود موجود وان
اخذت الماهية بشرط عرايها عن المشخصات واللواحق تسمى مجردا والماهية بشرط لا اي
بشرط ان لا يكون معها شي من المشخصات واللواحق وذلك اي المجرد عن المشخصات انما
يكون وجوده في العقل لا في الخارج لان كل ما هو موجود في الخارج متشخص ولان الوجود
الخارجي ~~انما يكون وجوده في العقل لا في الخارج لان كل ما هو موجود في الخارج~~ ايضا من
اللواحق وقد فرضناه مجردا لا يقال كونه في العقل ايضا من اللواحق لان المراد بتجريده من
اللواحق تجريد العقل اياه عن اللواحق الخارجية فقط وحينئذ يكون موجودا في العقل
فظهر مما قدمناه ان المجرد والمخلوط يتباينان تباين اخصين تحت اعم وهو المطلق
فيكون الماهية المطلقة كالجنس لهما وهما نوعان لها يمتاز كل منهما عن الاخر بقيد هو الاخذ
مع اللواحق والاخذ مع حذفها وهذه الاعتبارات الثلثة تتحقق في كل ماهية معقولة
قال وبه ظهر ضعف ما زعم افلاطون وهو ان لكل نوع شخصا مجردا خارجيا
لانه الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجية اقول نقل عن افلاطون انه قال

لابدّ في كلّ طبيعة نوعيّة عن وجود شخص خارجيّ باقٍ ازليّ مجرّد عن جميع العوارض
كما تقول لابدّ ان يكون من الانسان في الخارج شخص مجرّد عن جميع العوارض باقٍ ازليّ
وكذا في ساير الانواع وهو المسمّى بالمثل الافلاطونية وقال صاحب الاشراق
مراده بالمثل هو انّه لابدّ لكلّ نوع من انواع الموجودات من مدبّر خاصّ به باقٍ مجرّد
كما تقول صاحب الشريعة ملك البحار وملك البرّ وغير ذلك واحتجّ عليه بانّه لا شكّ
في وجود انسان معيّن كهذا الانسان وهو انسان مقيّد فالانسان الذى هو جزؤه يكون
موجودًا بالضرورة اذ جزء الموجود موجود والانسان مشترك بين الاشخاص المختلفة المحسوسة
فيكون مجرّدًا عن الجميع والّا لم يكن مشتركا بين الاشخاص ذوات اعراض مختلفة ولا خفاء
انّ الانسان المجرّد لا يفسد عند فساد هذه الاشخاص المحسوسة فظهر انّه لابدّ من
ثبوت انسان مجرّد عن جميع العوارض باقٍ ازليّ وكذا في ساير الانواع والجواب عنه
انّ الانسان المجرّد لا يجوز ان يكون جزءًا لهذا الانسان الذى هو المخلوط لانّا قد بيّنّا انّ
المجرّد والمخلوط يتباينان تباين اخصّين تحت اعمّ وظاهر انّ احد المتباينين لا يكون
جزءًا من المباين الآخر والى هذا اشار المصنّف بقوله وبه ظهر اى بما ذكرنا من المباينة
بين المجرّد والمخلوط ظهر ضعف ما زعم افلاطون وان اراد بالمجرّد المطلق اى الانسان
من حيث هو فلا نسلّم انّه لا يفسد بفساد الاشخاص وانّه مجرّد عن العوارض وايضا
في كلام افلاطون تناقض لانّه متى كان موجودا يكون مع الوجود فلا يكون مجرّدًا
من جميع العوارض اللهمّ الّا ان يقول عمّا سوى الوجود قال الثاني في اقسامها
الماهيّة امّا ان يكون بسيطة او مركّبة خارجيّة اى ملتئمة عن اجزاء متميّزة في الخارج كالانسان المركّب عن البدن والروح والمثلّث المركّب عن الخطوط او عقليّة لا يتميّز اجزاؤها
في الخارج كالمفارقات ان جعلنا الجوهر جنسا والسواد المركّب من اللونيّة والسواديّة
فالاجزاء امّا ان تكون متداخلة كالاجناس والفصول او متباينة متشابهة كوحدات العشرة
او متخالفة عقليّة كالهيولى والصورة وخارجيّة كاعضاء البدن وايضا فامّا ان تكون وجوديّة
باسرها حقيقيّة كما سبق واضافية كاجزاء الاقرباء وممتزجة كالسرير وامّا ان يكون بعضها

در المثل الافلاطونية

وجوديّا وبعضها عدميّا كاجزاء الاوّل اقول الماهيّة امّا بسيطة وهى التى لا جزء لها
كالواجب وامّا مركّبة وهى التى لها جزء والمركّبة امّا مركّبة خارجيّة اى ملتئمة عن اجزاء متميّزة
في الخارج امّا في الجواهر كالانسان فانّه مركّب من الروح والبدن وكلّ منهما متميّز عن الآخر في الخارج
ولهذا يبقى الروح بعد فناء البدن قيل في هذا التمثيل نظر لانّ تركيب الانسان لو كان من الروح
والبدن لكان مركّبا من موجودين مختلفي الذات والوجود ولا يكون اجزاؤه محمولة عليه ولا
يكون هو الحيوان الناطق مع انّ الكلّ صرّحوا بانّ اجزاءه محمولة عليه وانّها هى الحيوان والناطق وليس
بشئ لانّ المراد بالاجزاء ههنا هى الاجزاء الخارجيّة وامّا في الاعراض كالمثلّث المركّب من السطح
والخطوط الثلثة فانّ وجود كلّ خطّ متميّز عن الآخر وقيل فيه نظر لانّ الخطوط نهايات المثلّث
ونهاية الشئ لا تكون داخلة فيه ويمكن ان يجاب بالمنع من كون الخطوط نهايات المثلّث وكون
نهاية الشئ خارجة عنه وامّا مركّبة عقليّة وهى التى لا يتميّز اجزاؤها في الخارج بان لا يكون لكلّ منها
وجود مستقلّ في الخارج بل في العقل وهى ايضا يكون في الجواهر وفي الاعراض امّا في الجواهر فكالمفا
رقات على تقدير جعل الجوهر جنسًا اذ على هذا التقدير لابدّ لها من فصول مميّزة فالعقول مركّبة
في العقل من الجوهر الذى هو الجنس ومن فصول لها لكن في الخارج بسايط ليس لها اجزاء يتميّز
بعضها عن بعض وامّا في الاعراض فكالسواد فانّه مركّب من اللونيّة والسواديّة اى خصوصيّة السواد
وهى قابضيّة البصر وهذا الامتياز في العقل لا في الخارج لانّ العقل يحكم بمغايرة اللونيّة للقابضيّة
البصر من حيث هى وامّا في الخارج فلا امتياز بينهما بل احدهما بعينها هى الاخرى لانّه لو تحقّق
الامتياز بينهما فان كان كلّ منهما محسوسة لزم ان يكون احساسنا بالسواد احساسًا بمحسوسين
وان كان احدهما محسوسة والمحسوس هو السواد وهو لا يتحقّق بدونها لزم ان يكون احدهما داخلة
في طبيعة الاخرى وهو محال بالضرورة وان لم يكن شئ منهما محسوسًا فعند اجتماعهما ان لم يحدث
هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوسًا وان حدثت فتلك الهيئة يكون معلولة لاجتماع اللونيّة
والقابضيّة فيكون خارجة عنهما عارضة لهما لخروج المعلول عن العلّة فالتركيب لا يكون في السواد
بل في علّة وقابله ولقايل ان يقول لا نسلّم انّه ان حدثت هيئة محسوسة يلزم ان يكون عارضة
لهما وانّما يلزم ذلك ان لو لم يكن الهيئة الحاصلة هى مجموع اللونيّة والقابضيّة متقوّمة بكلّ منهما

واذا كان كذلك فلا يكون تلك الهيئة الحادثة عارضة ولا التركيب فى فاعل السواد وقابله
بل فى نفسه فيكون التركيب فى نفس السواد لا فى فاعله وقابله والحق ان نقول ان الجنس والفصل
لا تمايز بينهما فى الخارج اذ لو كان لكل وجود فى الخارج لما صار احدهما محمولا على الاخر بالموا
طاة ولما صارا محمولين على النوع بالمواطاة اذ يستحيل ان يكون الشئ بعينه ما يكون مغايرا
له فى وجوده بالضرورة فان احد الموجودين لا يكون هو الاخر فان قيل لو كان تغاير الوجود
فى الخارج مقتضيا لامتناع الحمل بالمواطاة لكان تغاير الوجود الذهنى ايضا مقتضيا له
اذ احد الموجودين فى الذهن لا يكون هو بعينه الموجود الاخر فلزم ان لا يكون الجنس متميزا
عن الفصل فى الوجود الذهنى ايضا اجيب بان التمايز فى الوجود الذهنى يقتضى
امتناع حمل الجنس المقيد بالوجود الذهنى على الفصل والنوع ولا يقتضى امتناع حمل الجنس
مع قطع النظر عن وجوده الذهنى والخارجى فان قلت هكذا نقول فى
الوجود الخارجى اجيب بان اعتبار الجنس مع قطع النظر عن الوجود الخارجى
والذهنى انما هو فى العقل اذ الماهية من حيث هى هى لا تحقق لها الا فى العقل ثم اجزاء الماهية
باعتبار عروض العموم والخصوص لها تنقسم الى متداخلة ومتباينة لانها لا تخ اما ان يكون
بعضها اعم من البعض الاخر اولا فان كان الاول يسمى متداخلة كالاجناس والفصول وان
كان الثانى يسمى متباينة والاجزاء المتداخلة اما ان يكون بعضها اعم من البعض الاخر مطلقا
او من وجه والاول اما ان يكون العام متقوما بالخاص والثالث اما ان يكون الخاص
جاريا مجرى الصفة او بالعكس فان كان الاول فالعام يكون جنسا والخاص فصلا وان كان
الثانى فلا يكون ذلك التركيب من الجنس والفصل بل يكون من الشئ وعارضه كالموجود المقول
على المقولات العشر فان الوجود الذى هو العام متقوم بتلك الماهية وعارض لها او يكون
الخاص متقوما بالعام مثل النوع الاخير المقيد بالعوارض المفارقة فانه اذا اعتبر مجموع
مركب من النوع الاخير والعوارض المفارقة تكون تلك العوارض اجزاء للمجموع المعتبر وتكون
اخص من النوع الذى هو الجزء الاخر ومتقومة به كالانسان بالكاتب ونحوه من العوارض
المفارقة والثانى وهو ما يكون بعض الاجزاء اعم من البعض الاخر من وجه كالماهية المركبة

من الحيوان والابيض والمصنف لم يتعرض لاقسام الاجزاء المتداخلة لكون التركيب فى اكثرها
اعتباريا والاجزاء المتباينة لا تخ اما ان يكون المركب منها مركبا من الشئ الماخوذ من غير علله ومعلو
لاته او من الشئ الماخوذ من احدى علله او من الشئ الماخوذ من احد معلولاته فان كان الاول فلا تخ
اما ان يكون كلها وجودية او بعضها وجودية وبعضها عدمية والاول لا يخلو اما ان يكون كلها
حقيقية او كلها اضافية او بعضها حقيقية وبعضها اضافية فان كانت كلها حقيقية فاما ان يكون
متشابهة كوحدات العشرة فان كلها متشابهة فى الوحدة او يكون متخالفة و ح اما ان يكون متخالفة
عقلية غير محسوسة كالجسم المركب من الهيولى والصورة والعدالة المركبة من العفة والحكمة والشجاعة
او متخالفة خارجية محسوسة كالبدن المركب من الاعضاء وكالبلقة المركبة من السواد والبياض وان
كان كلها اضافية فكالاقرب والابعد فانهما مركبان من اضافة عارضة وهى زيادة القرب وزيادة
البعد لاضافة اخرى وهى القرب والبعد وان كان بعضها حقيقية وبعضها اضافية فكالسرير المركب
من الخشب والترتيب والثانى وهو ما يكون بعضها وجودية وبعضها عدمية فكالاول فانه مركب
من وجودى وهو كونه مبدا لغيره وعدمى وهو انه لا مبدا له وان كان الثانى فاما ان يكون
مع علته المادية كالافطس الذى هو ذو تقعير فى الانف او مع علته الصورية كالافطس ان جعلناه
اسما للانف الذى فيه تقعير او مع علته الغائية كالخاتم فانه اسم لحلقة مقرونة بما هو غاية لها
وهو التزيين او مع علته الفاعلية كالعطا فانه فائدة مقرونة بالفاعل وان كان الثالث اى
ما يكون ماخوذا مع احد معلولاته فكالصانع والرازق وساير الصفات المشتقة قال
فرع آ قيل البسايط غير مجعولة اذ المحوج الى السبب هو الامكان وهو اضافة فلا تعرض لها
قلنا اعتبار عقلى يعرض لها بالنسبة الى وجودها اقول لما فرغ عن تقاسيم الماهية
فرع عليها ابحاثا آ ان الماهية هل هى مجعولة بجعل الجاعل ام لا واختلف فيه فذهبت الفلاسفة
اى الماهية الممكنة
والمعتزلة الى انها غير مجعولة مطلقا سواء كانت بسيطة او مركبة وذهب قدماء الاشاعرة الى
انها مجعولة مطلقا وهو اختيار المصنف وقال بعضهم المركبة مجعولة دون البسايط محتجا بانها
لو كانت مجعولة لكانت بالضرورة محتاجة الى سبب وكانت ممكنة اذ المحوج الى السبب هو الامكان
لان الواجب والممتنع لا يكونان مجعولين والامكان نسبة تعرض للشئ بالقياس الى غيره فيستدعى
لعدم امكانهما

شيئين فيلزم التركيب وقد فرضناها بسايط هذا خلف فثبت ان الامكان لا يعرض
البسايط واذا لم يعرض لم تكن مجعولة **والجواب** ان الامكان امر اعتبارى لا تحقق
في الخارج بل بعتبره العقل كما سياتى ان شا الله تم وهو تعرض للبسايط بالنسبة الى وجودها
وذلك لا ينافى بساطته **واحتجت** الفلاسفة بان كل ماهية فرضت فهى فى نفس
الامر تلك الماهية سوا كانت موجودة او معدومة لانها لو لم تكن تلك الماهية الا عند
الوجود لكان كونها هى بالغير فاذا فرض ارتفاع ذلك الغير لزم ان لا يكون الماهية تلك
الماهية فيلزم ان لا يكون السواد المعدوم سوادا وهو محال **والجواب** انا لا نسلم
ان عند ارتفاع الغير الذى هو الوجود سقى السواد موجودا بل كما لا يبقى الغير لا يبقى السواد
وحينيذ يلزم ان لا يكون السواد المعدوم سوادا وهذا ليس مما الذهو عين النزاع **واحتجت**
الاشاعرة على كونها مجعولة مطلقا بان الوجود لا يخ اما ان يكون عين الماهية او زايدا عليها
وعلى كل تقدير يلزم ان يكون الماهية بجعل الجاعل اما اذا كان عين الماهية فلان الوجود
مجعول ضرورة فيكون الماهية كذلك اذ احدهما بعينه هو الاخر واما اذا كان زايدا
فلان عين الماهيات غير متقررة بذواتها فيكون تقررها بغيرها والحق انهم ان
ارادوا بقولهم الماهيات بجعل الجاعل ان الماهية لا تتحقق الا بان يجعلها الفاعل فى
الخارج ماهية فهو ممنوع وان ارادوا به انها لا تتحقق الا باعتبار تعقل الفاعل وتصوره
لها فمسلم ولا نزاع فيه **قال** ب المركب ان قام بنفسه استقل احد اجزائه
وقام الباقى به وان قام بغيره قام به جميع اجزائه او بعضه به والاخر قايم به **اقول**
هذا فرع على الماهية المركبة وبيانه موقوف على تمهيد مقدمة وهى ان المركب الحقيقى
لا يجوز ان يكون كل واحد من اجزائه مستقلا بنفسه مستغنيا عن البواقى اذ لو كان كذلك
لامتنع ان يحصل منها ماهية حقيقية تكون لها وحدة كما اذا ضم حجر الى واحد من الاشخاص
فانه لا يحصل منهما ماهية مركبة واحدة وهذا امر ضرورى ولا يمكن ان يكون كل واحد
من الاجزاء محتاجا الى كل واحد من الاجزاء الباقية من الحيثية التى احتاج اليه فيها للزوم
الدور اذا عرفت ذلك فنقول المركب ان قام بنفسه اى لا يحتاج الى محل يقوم به استقل

احدا جزائه بان يكون احد اجزائه قايما بنفسه ويكون الباقى قايما بذلك الجزء المستقل كالجسم
المركب من الهيولى والصورة فان الهيولى قايمة بنفسها والصورة قايمة بالهيولى لكونها حالة
فيها وان قام المركب بغيره قام جميع اجزائه بذلك الغير كالبياض المركب من اللونية ومفرقية
البصر القايمتين بالجسم الابيض وقام بعض المركب بذلك الغير وقام البعض الاخر منه بذلك
البعض الذى هو قايم بذلك الغير كالحركة السريعة فان الحركة قايمة بالغير وهو محلها والسرعة
قايمة بالحركة والحركة جزء من الحركة السريعة **قال** ج قيل يجب ان يكون الفصل علة
لوجود الجنس والا فاما ان يكون ~~الجنس علة لوجود الجنس والا~~ فاما ان يكون الجنس علة له
فيلزمه او لا يكون فيستغنى كل واحد منهما عن الاخر فيمتنع التركيب هنهما قلنا ان ارد ثم
بالعلة ما يتوقف عليه الشى فى الجملة فلا يلزم من علية الجنس استلزامه للفصل وان ارد ثم
به ما يوجبه فلا يلزم من عدم علية احدهما للاخر الاستغناء مطلقا لجواز ان يكون الفصل
امرا حالا فى الجنس **اقول** هذا فرع ثالث على الماهية المتداخلة الاجزاء كالجنس
والفصل وتقريره ان الشيخ الرئيس ذكر ان الفصل يجب ان يكون علة لوجود الجنس لانه لو لم يكن
كذلك فلا يخ اما ان يكون الجنس علة لوجود الفصل او لا يكون شى منهما علة للاخر والاول محال والا
استلزم الجنس الفصل وكذلك الثانى اذ لو استغنى كل منهما عن الاخر لم يحصل منهما ماهية مركبة فى الخارج
لوجوب افتقار بعض اجزاء المركب الى بعض كما مر فتعين ان يكون الفصل علة **فان قلت**
المراد بالجنس الحصة منه وتلك الحصة يجوز ان يكون علة والاستلزام بينها وبين الفصل حاصل
اجيب بان الحصة لو كانت علة للفصل لوجب تقدمها واذا تقدمت عليه كان جنسا
لان تخصصها انما هو بسبب المقارنة واذا كانت جنسا عاد المحذور وهو ان الجنس يمتنع
ان يكون علة والجواب منه انه ان اراد بالعلية ما يتوقف عليه الشى فى الجملة سوا كانت
علة تامة او ناقصة فلا يلزم من كون الجنس علة للفصل استلزام الجنس للفصل لجواز ان يكون
الجنس علة ناقصة ولا يلزم من وجود العلة الناقصة وجود المعلول وان اراد بالعلة ما يوجب
الشى اى العلة التامة فلا يلزم من عدم علية شى منهما استغناء كل منهما عن الاخر مطلقا لجواز ان
لا يكون احدهما علة تامة للاخر ويكون علة ناقصة بان يكون الفصل امرا حالا فى الجنس وح يثبت

الاحتياج كالقوى النباتية التى هى قايمة بالجسم النباتى مع ان شيا منهما ليس علة تامة
للاخر واحتياج احدهما الى الاخر ثابت والظاهر ان الشيخ اراد بقوله الفصل علة لوجود الجنس
ان طبيعة الجنس فى العقل امر مبهم لا تحصل بنفسه له قابلية ان يكون اشياء كثيرة كل واحد يكون
غير الاخر فيحتاج لا محالة الى ان تضيف الذهن اليه امرا زايدا تحصل وتعين به يصير احد
هذه الاشياء المحتملة بعينه وذلك الزايد هو الفصل ولا يمنع عليته بهذا الاعتبار والشيخ
اعظم قدرا من ان يتوهم ان الفصل علة لطبيعة الجنس فى الخارج اذ الفصل فى الخارج بعينه هو
الجنس فلا يجوز ان يكون علة له والا لزم تقدمه بالوجود عليه فى الخارج قال الثالث
فى التعين الماهية من حيث هى لا تابى الشركة والتشخص يابها فاذن فيه زايد وهو التشخص ويدل
على وجوده امران آ انه جزء من الشخص الموجود فيكون موجودا ب لو كان التعين عدميا
لكان عدما لتعين اخر فيكون احدهما ثبوتيا وهو مماثل للاخر فيكونان ثبوتيين ولقايل ان
يمنع التماثل اذ لو تماثلت لما حصل التشخص من انضمام التعين الى الماهية لان ضم الكلى الى الكلى
لا يفيد الجزئية وانكره المتكلمون بوجوه آ انه لو زاد لشاركت افراده فيه وتمايزت بتعين اخر
ولزم التسلسل واجيب بانه مقول على افراده قولا عرضيا كالماهية فانها متخالفة بالذات فلا
حاجة لها الى تعينات اخر ب اختصاص هذا التعين بهذه الحصة يستدعى تميزها فيلزم الدور
ونوقض باختصاص الفصول بحصص الاجناس واجيب بانه يقتضى تميزها معه لا قبله
ج انضياف التشخص الى الماهية يستدعى وجودها لامتناع انضمام الموجود الى المعدوم فوجو
دها اما ان يكون يقتضى تعينا اخر ويلزم التسلسل اولا وهو المطلوب واجيب بان الوجود معه
اقول لما فرغ من مباحث الوجود والماهية شرع فى لواحقهما ومنها التعين
وبيانه ان الماهية النوعية كالانسان مثلا من حيث هى لا تابى الشركة لجواز حملها على كثيرين
والشخص منها يابها لامتناع حمله على كثيرين فاذا لا بد فى الشخص من زايد وهو التشخص وهو صفة
تمنع وقوع الاشتراك فى موصوفها ويراد منه التعين وهو زايد على الماهية والوجود ايضا لانه متاخر
طبعا عن الوجود فان الشئ ما لم يوجد فى الخارج او فى الذهن لم يمنع تصوره من وقوع الاشتراك
فالتشخص الخارجى يتوقف تعينه على الوجود الخارجى والذهنى على الوجود الذهنى وبايا نحو

بالمطلع

بالمطلع عن الشئ يكون زايدا عليه البتة واختلف فى ان التشخص هل هو ثابت فى الخارج او
فى الذهن ام لا فذهبت طايفة الى انه ثابت فى الخارج وذهب اكثر المتكلمين الى انكاره
مطلقا وقال المحققون انه ثابت فى الذهن ومال المصنف الى الاول واستدل عليه بامرين
آ ان التشخص جزء من الشخص الموجود فى الخارج وجزء الموجود بالضرورة يكون موجودا
وفيه نظر لانه ان اراد بالشخص الموجود فى الخارج معروض التشخص وحده فلا نسلم
ان وجوده يستلزم وجود التشخص اذ لا يلزم من وجود المعروض وجود العارض وان
اراد به الشخص الموجود مع التشخص فلا نسلم ان التشخص بهذا المعنى موجود فى الخارج ب
لو كان التعين عدميا فاما ان يكون عدما للاتعين وحينيذ يلزم ان يكون ثبوتيا لان
اللاتعين عدمى وعدم العدمى ثبوتى هذا خلف او عدما لتعين اخر فيكون احد التعينين
بالضرورة ثبوتيا وهو مماثل للتعين الاخر لان حقيقة التعين شئ واحد فيكونان ثبوتيين
او عدما لامر ثالث وهو محال لان ذلك الامر ان كان معدوما يكون التعين امرا ثبوتيا
وان كان موجودا يعرض له التعين ايضا فيكون موصوفا به والشئ لا يكون موصوفا بعدمه
ولقايل ان يقول لا نسلم ان التعين لو كان عدميا لكان عدما لشئ غايته انه يكون
معدوما ولا يقال ان المعدوم عدم لشئ سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان اللاتعين عدمى فان الشئ
المعبر عنه بالمعدوم لا يلزم ان يكون عدميا كاللامعدوم سلمنا انه عدمى لكن لا يلزم
ان يكون التعين وجوديا لان الامتناع عدم للاامتناع وكلاهما عدميان سلمنا ذلك
لكن لا نسلم انه لو كان عدما لتعين اخر يكون ذلك ثبوتيا بل يجوز ان يكون التعين المفروض
كذلك قوله لانه مماثل له قلنا لا نسلم ذلك اذ لو تماثلت التعينات فى مفهوم التعين
لم يتحقق الشخص من انضمام التعين الى الماهية لان التعين على هذا التقدير يكون كليا
وضم الكلى الى كلى اخر مع الماهية لا يفيد الجزئية فاشتراك التعينات فى مطلق التعين هو
اشتراك الجزئيات فى العارض ولا يلزم من ذلك اشتراك الجزئيات احتج المتكلمون
على ان التعين ليس امرا ثبوتيا زايدا على الماهية بوجوه آ ان التعين لو كان امرا ثابتا
زايدا على الماهية لكان له ماهية كلية مشتركة بين افراده لانه ح لا يمنع تصوره عن وقوع

المشترکة فيه فتشارکت افراد التعين فی التعين واحتاجت فی تمايز بعضها عن البعض الی تعين
اخر وينتقل الکلام اليه و يلزم التسلسل **والجواب** انا نسلم انه لو کان ثبوتيا لکان
له ماهية مشترکة مقولة على افراده قولا ذاتيا بل تکون مقولة على افراده قولا عرضيا
کالماهية فانها مقولة على الجوهر والعرض قولا عرضيا وح افراد التعين تکون متخالفة
ومتمايزة بالذات لا بتعين اخر والاشتراک بينها يکون لفظيا فلا يلزم التسلسل **ب**
ان التعين لو کان امرا زايدا على الماهية لکان اختصاص هذا التعين بهذه الحصة موقوفا
على تميز الحصة عن غيرها من الحصص والا لکان اختصاص هذا التعين بهذه الحصة دون
غيرها ترجيحا بلا مرجح لکن تميز الحصة موقوف على اختصاص التعين بهذه الحصة اذ
غير المتعين غير متميز فيلزم الدور ونوقض هذا الدليل بانه لو صح ما ذکرتم لوجب
عدم اختصاص الفصول بحصص الاجناس لان اختصاص الناطق مثلا بالحصة المعينة من
الحيوان يکون موقوفا على تميز تلک الحصة عن غيرها من الحصص والا لکان اختصاصه بها
دون غيرها ترجيحا بلا مرجح بعين ما ذکرتم لکن الاختصاص حاصل ثمه بالاتفاق فقولکم
لا يکون صحيحا وحيث لم يکن المناقضة دافعة للشبهة لم يرتضها **واجاب** بان الدور انما
يلزم ان لو کان اختصاص التعين بهذه الحصة يقتضي تميز الحصة قبل اختصاصه بها ولا نسلم انه
يقتضي ذلک بل يقتضي تميزها معه واندفع الدور **ج** ان التشخص لو کان امرا موجودا زايدا على الماهية
لکان انضمامه الى الماهية مستدعيا لوجود الماهية لا محالة لامتناع انضمام الموجود الى المعدوم
فوجود الماهية قبل لحوق التعين ان اقتضى تعينا اخر نقلنا الکلام اليه ولزم التسلسل وان لم يقتض
تعينا اخر لزم المطلوب اذ المطلوب تحقق وجود الماهية بدون وجود التعين واجاب
بان وجود الماهية في الخارج بدون التعين محال فيکون وجود الماهية والتعين معا وح
لا يصح ان يقال وجود الماهية قبل لحوق هذا التعين به ان اقتضى تعينا اخر لزم التسلسل وان
لم يقتض لزم المطلوب والحق ما اختاره المحققون من انه امر اعتباري لا تحقق له الا في الذهن
اذ لو کان له تحقق في الخارج لکان تشخصه ماهية نوعية فکان تشخصها زايدا عليها ولزم
التسلسل في الامور الموجودة معا المترتبة **فان قلت** لم لا يجوز انه لو کان موجودا في

الخارج لکان له تشخص زايد على الماهية لم لا يجوز ان يکون تشخص التشخص عين ماهيته **اجيب**
بان کل موجود خارجي له ماهية نوعية وتصورها مانع من وقوع الاشتراک ومن حيث
هو موجود متشخص بصورة مانع فيلزم ان يکون التشخص امرا زايدا على ماهيته النوعية
والتشخص اذا فرض انه موجود خارجي يکون حاله کذلک ايضا فيکون تشخصه ايضا زايدا
على ماهيته فيلزم التسلسل **قال** فرع قال الحکماء الماهية ان اقتضت التشخص
لذاتها انحصر نوعها في شخصها لامتناع المخالفة بين لوازم الطبيعة الواحدة والا فتعلل
تشخصها بتشخص موادها واعراض مکتنفة بها فيتعدد بتعددها قيل تشخص المواد وعوا
رضها ان تعلل بتشخص حقايقها لم يتعدد والا لتسلسل المواد والحق احالة ذلک الى ارادة الفاعل
المختار **اقول** هذه المسئلة متفرعة على کون التشخص امرا وجوديا زايدا على
الماهية ونسبها الى الحکماء لان المتکلمين کما عرفت ينکرون وجود التشخص فکيف ما يکون
متفرعا عليه فقال الحکماء المقتضي للتشخص اما ان يکون نفس الماهية او يکون غيرها فان اقتضت
الماهية لذاتها التشخص انحصر نوع تلک الماهية في شخصها کالواجب تعالى لانه لو تعدد افرادها
کان لکل فرد منها بالضرورة تشخص غير ما في الاخر فيکون تلک الماهية مستلزمة للتشخصات المختلفة
وهو محال لامتناع المخالفة بين لوازم الطبيعة الواحدة وان لم يقتض الماهية التشخص فلابد من علة
يستند التشخص اليها لانه ممکن وکل ممکن مستند الى علة وتلک العلة لا يجوز ان يکون امرا مباينا
بالذات عن التشخص لان نسبة المباين الى جميع الافراد على السوية فتعين ان يکون امرا غير
مباين وغير المباين اما حال في التشخص او محل له لا جايز ان يکون حالا فيه لان المحل
سابق على الحال والمعلول مسبوق فلو کان علة التشخص حالة في التشخص لزم احتياج
کل منهما الى الاخر ولزم الدور فتعين ان يکون علة التشخص محلا له وهي مادة التشخص فتعلل
تشخص الماهية بتشخص موادها والمادة يتشخص بانضمام اعراض خاصة بها حالة فيها
کالاين المعين والوضع المعين والکيف المعين وح يتعدد اشخاص الماهية بسبب تعدد المادة هذا
اذا کانت الماهية ذات مادة وان لم يکن ذات مادة کالعقول والنفوس فبالاضافة
والعوارض المکتنفة بها کما تقول عقل الفلک الاول ونفس زيد وکذا تشخص الاعراض فانه بالاضافة

ايضا كما تقول سواد هذا الثوب فقول المصنف واعراض يكتنف بها يجوز ان يحمل على
بيان كيفية تشخص المادة كما قلنا انها تتشخص بانضمام الاعراض المذكورة فلا يكون المادة
علة تامة اذ هي تتشخص بواسطة الاعراض فيكون كل واحد جزء علة ويجوز ان يحمل على
بيان تشخص ماليس بمادى كما قلنا من العقول والنفوس والاعراض التي مع الاضا فات
فان قلت لانسلم الحصر في الحال والمحل لجواز ان يكون علة التشخص امرا حالا في محله
لا حالا فيه ولا محلا له قلت هذا المنع غير مضر بالمقصود لان الحال في محله يحتاج
الى ذلك المحل فيستند التشخص اليه لاستناد سببه اليه والشارحون خبطوا ههنا فمنهم من جعل
الاعراض متخصصة مطلقا واعترض الاخر عليه بان الاعراض لو كانت متخصصات لزم ان يكون
المباين والحال متخصصين لكون الاعراض مباينة وحالة وكانه لم يفهم معنى المباين ههنا فان
المراد به الامر المفارق ولم يكن له سبيل الى ان يعلم ان الاعراض اذا كانت حالة في مادة
التشخص لا فيه لم يلزم المحذور ومنهم من لم يتعرض لذلك القيد اصلا قوله فيل اشارة الى
ما اوردوا ههنا وهو ان تشخص الماهية لا يجوز ان يكون معللا بتشخص المواد وعوارضها لان
تشخص تلك المواد والعوارض ان كانت معللا بحقايقها اى بماهياتها لم يتعدد افرادها
على ما ادعيتم ان الماهية اذا قتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها في الشخص وان كان معللا
بتشخص مواد تلك الماهيات تسلسلت المواد اذ الكلام في تشخصها كما في الاول ثم قال
المصنف والحق احالة ذلك الى ارادة الفاعل المختار اى نقول ان تشخص افراد الماهية انما هو
بارادة الفاعل المختار بانه تعم يفيض اختصاص كل مادة بتشخص مناسب لها كما سياتي ان
شاء الله تعم قال صاحب الصحايف والحق ان علة التعين تحقق الماهية في الخارج لان كل احد يعلم
ضرورة ان الماهية اذا تحققت في الخارج سوا كان هناك مادة او اضافة اولا وحدها ولا وادا كل صارت شيئا
لا يمكن فيه التعدد اصلا ولا معنى للمعين الا هذا فعلم ان تحقق الماهية كاف في تعينها ولو قيل
علة التعين لو كانت تحقق الماهية في الخارج لم يكن الا تعين واحد لان تحقق الماهية في الخارج هو
الوجود الخارجي ومفهوم الوجود الخارجي شيء واحد نقول سلمنا ان الوجود الخارجي مفهوم واحد
لكنه متعدد مختلف زمانا ومكانا وكل وجود علة لتعين موصوفه وفي ماذكره نظر لان الماهية

المحققه

المحققه في الخارج ان كانت مادية لم يتحقق تعينها بدون المادة بالضرورة فيكون
لها مدخل في تعينها وان لم تكن مادية فلا حث في انها لا تحتاج في نفسها الى المادة قال
الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث وفيه مباحث آ في انها
امور عقلية لا وجود لها في الخارج اما الوجوب والامكان فلانهما لو وجدا لكان نسبة
الوجود الى الوجوب بالوجوب والى الامكان بالامكان والا لامكن الواجب ووجب الممكن
وهو محال فيلزم التسلسل ولان اقتضاء الوجود ولا اقتضاءه المحوج الى الايجاد السابق على
وجود الممكن متقدمان بالذات على وجود الواجب والممكن فلو وجدا لزم تقدم الصفة على
الموصوف قيل يناقضان لامتناع العدمي فيكونان موجودين قلنا نقيض ما يكون عدما
لوجود خارجي يكون موجودا لا نقيض الاعتبارات العقلية اقول من جملة عوارض الوجود
والماهية الوجوب والامكان والقدم والحدوث واختلف في انها من الامور الخارجية او الاعتبارية
فذهب المحققون من الحكماء والمتكلمين الى انها امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج واحتج المصنف
على ان الوجوب والامكان لا وجود لهما في الخارج بامرين آ انهما لو وجدا في الخارج لكان
نسبة وجود الوجوب الى ماهية الوجوب بالوجوب ونسبة وجود الامكان الى ماهية الا
مكان بالامكان لانه لو لم يكن كذلك لكان نسبة وجود الوجوب الى ماهيته بالامكان ونسبة
وجود الامكان الى ماهيته بالوجوب فيلزم انقلاب الواجب ممكنا لاتصافه بالوجوب المتصف
بالامكان والممكن واجبا لاتصافه بالامكان المتصف بالوجوب واستحالته بينة واذا ثبت
ان نسبة وجود الوجوب الى ماهيته لابد لابد ان يكون بالوجوب ونسبة وجود الامكان الى
ماهيته بالامكان تنتقل الكلام الى نسبة وجود وجوب الوجوب الى ماهيته ونسبة وجود امكان
الامكان الى ماهيته ويلزم التسلسل فان قيل لانسلم انه انه يلزم من امكان الصفة امكان
الموصوف لان الصفة لكونها محتاجة الى الموصوف ممكنة والموصوف جاز ان لا يحتاج الى غيره
فلا يكون ممكنا فلا يلزم من امكان الوجوب امكان الواجب اجيب بان الصفة اذا
كانت ممكنة كان الموصوف من حيث هو موصوف بتلك الصفة ممكنا لانه من حيث هو موصوف
بتلك الصفة يفتقر الى تحقق الصفة الممكنة فيكون من تلك الحيثية ممكنا والواجب من حيث هو واجب

يفتقر الى صفة الوجوب لانه انما هو واجب باعتبار صفة الوجوب فلو كان الوجوب
ممكنا كان الواجب من حيث انه واجب ممكنا فان قلت لا امتناع في ان
يكون الواجب من حيث انه واجب ممكنا و يكون ذاته واجبة لان امكان الشيء من
حيث انه متصف بصفة لا يقتضي امكان ذات الشيء اجيب بانه لو كان
من هذه الحيثية ممكنا لكان من هذه الحيثية جايز الزوال فيجوز ان يزول وصف الوجوب
عن ذات الواجب فلا يبقى الذات واجبا بل يكون ممكنا فان قلت لا نم انه
اذا كان من هذه الحيثية ممكنا كان من هذه الحيثية جايز الزوال وانما يلزم ذلك ان لو لم
يكن علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زواله واذا جاز ان يكون هي الذات فيمتنع زوال
الوجوب وان كان الوجوب ممكنا لذاته بسبب امتناع زوال علته التي هي الذات اجيب
بان علة الوجوب لو كانت هي الذات لزم تقدمها على الوجوب بالوجود والوجوب ضرورة تقدم
العلة على المعلول بالوجود والوجوب فذلك الوجوب اما ان يكون هو الاول بعينه او وجوبا اخر
فان كان الاول لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان الثاني لزم التسلسل ب ان حقيقة
الوجوب هو اقتضاء الشيء لذاته الوجود اي تحققا قد وحقيقة الامكان لا اقتضاء الشيء لذاته
الوجود واقتضاء الوجود ولا اقتضاؤه الذي هو محوج الى الايجاد الذي هو سابق على وجود
الممكن متقدمان على وجود الواجب والممكن ولا خفاء ان الوجوب صفة الواجب والامكان
صفة الممكن فلو كان لهما وجود في الخارج لزم تقدم الصفة على الموصوف بالوجود وهو محال
لان ثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف في نفسه ولقايل ان يقول لم تقدم الوجوب
والامكان فانهما كيفيتا نسبة الوجود الى الحقيقة فيكونان متاخرين عن الوجود وايضا وجوب
الواجب عين ذاته فكيف يكون متقدما على وجوده والمراد بالامكان ان كان هو الاستعدادي
فلا نم انه صفة لوجود الممكن وان كان غيره اي الجهة التي هي كيفية نسبة بين الوجود والماهية
فلا نسلم احتياجه الى سبب غير المنتسبين ولا يكون سابقا على الايجاد لانه متاخر عن الوجود
لكونه نسبة بينه وبين الماهية قوله قيل اشارة الى ما اورد على الدليلين على سبيل
المعارضة وتقريره ان الوجوب والامكان نقيضان الامتناع وهو عدمي لكونه محمولا على

العدمات فيكونان وجوديين لان نقيض العدمي وجودي وجوابه المنع من كون
نقيض العدمي وجوديا مطلقا بل نقيض ما يكون عدما للموجود الخارجي يكون وجوديا لا
نقيض الاعتبارات العقلية وكل واحد من الوجوب والامكان نقيض الامتناع وهو ليس عدما
لوجود خارجي بل من الاعتبارات العقلية قال واما القدم والحدوث فلانهما
لو وجدا لقدم القدم و حدث الحدوث ولزم التسلسل اقول لما بين ان الوجوب
والامكان من الاعتبارات العقلية اراد ان يبين ان القدم والحدوث ايضا لا يتحققان الا
في العقل عند اعتبار عدم تاخر وجود الشيء عن الغير او العدم وعند اعتبار تاخره ولا
وجود لهما في الخارج خلافا لطايفة من المتكلمين فانهم ذهبوا الى انهما وصفان موجودان
في الخارج زايدان على الوجود واستدل المصنف على امتناع وجودهما في الخارج بمثل ما مر
في الوجوب والامكان وتقريره انهما لو وجدا فالموجود من القدم اما ان يكون قديما
او حادثا لعدم الواسطة لكن الثاني باطل والا يلزم حدوث القديم فتعين الاول واذا
كان قديما كان له قدم فينتقل الكلام اليه و يلزم التسلسل وكذا الموجود من الحدوث اما
ان يكون حادثا او قديما والثاني باطل والا لزم قدم الحادث فتعين الاول والكلام في
حدوثه كالكلام في الاول و يلزم التسلسل وهو معنى قوله لقدم القدم وحدث الحدوث
ولزم التسلسل لا يقال لو كانا عقليين لزم التسلسل ايضا لعين ما ذكرتم لانا نقول القدم
والحدوث تعتبرهما العقل من حيث هما حالان لغيرهما ولهذا الاعتبار لا يعتبر العقل
وجودهما فضلا عن كيفية وجودهما التي هي القدم والحدوث وقد تعتبر من حيث هما موجودان
وينظر هذا الاعتبار في نفسهما فيجوز ح ان تعتبر القدم والحدوث لهما ويكون لهذا
الاعتبار للقدم قدم وللحدوث حدوث لكن ينقطع اعتبار العقل اذ لا يمكن للعقل
ان تعتبرهما باعتبار الثاني الى غير النهاية فينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل
قال الثاني في احكام الوجوب لذاته آ انه ينافي الوجوب لغيره والا لارتفع
بارتفاعه فلا يكون واجبا لذاته ب انه ينافي التركيب لاحتياجه الى الاجزاء المغايرة
للمركب ج انه قد كونه ثبوتيا لما زاد على الذات والا لاحتاج اليه وامكن وما قيل

انه نسبة بينه وبين الوجود فيتاخر فيزيد بما في العرض المذكور د انه لا يكون مشتركا بين اثنين
وسنذكر قالوا الواجب اذا اتصف بصفات فالوجود الذاتي للذات وحده والصفات
واجبة به اقول ذكر من احكام الوجوب لذاته اربعة آ ان الوجوب لذاته
هو الذي يكون مستندا الى الذات من غير التفات الى امر اخر ينافي الوجوب لغيره
وهو الذي يحصل للذات باعتبار غيره فلا يكون الواجب لذاته واجبا لغيره لان الواجب
لغيره هو الذي يرتفع بارتفاع الغير فلو كان الواجب لذاته واجبا لغيره لارتفع بارتفاع
الغير فلا يكون واجبا لذاته لان الواجب لذاته هو الذي يستحيل ارتفاعه مطلقا
فيصدق المنفصلة الحقيقية من الوجوب لذاته والوجوب لغيره في الموجود بان يقول
كل موجود اما واجب لذاته او واجب لغيره على سبيل منع الجمع والخلو اما منع الجمع فلان
الواجب لذاته لا يرتفع بارتفاع غيره والواجب لغيره يرتفع بارتفاع غيره ويمتنع
ان يكون الموجود الواحد مرتفعا بارتفاع غيره غير مرتفع بارتفاع غيره اما منع الخلو
فلان الموجود اما ان يكون وجوده من غيره اولا لانتفاء الواسطة والاول الواجب لغيره
والثاني الواجب لذاته فيمتنع الخلو عنهما ب ان الوجوب لذاته ينافي التركيب اي الواجب
لذاته لا يصدق على المركب اصلا لان كل مركب مفتقر الى اجزائه التي هي غير المركب لكون
الجزء مغايرا للكل والمفتقر الى الغير ممكن فلو كان الواجب لذاته مركبا كان الواجب لذاته
ممكنا لذاته وهو محال ج ان الوجوب لذاته لو قدر كونه ثبوتيا كما هو مذهب الحكماء لا يجوز
ان يكون زائدا على الذات كما هو مذهبهم ايضا لانه لو كان زائدا فاما ان يكون قائما
بنفسه او بالذات والاول محال لانه صفة للواجب والصفة لا تكون قائمة بنفسها
والثاني يلزم منه امكانه لانه على تقدير كونه صفة خارجة عن الذات قائمة بها يكون
مفتقرة اليها والمفتقر الى الغير ممكن لذاته فيكون الوجوب ممكنا لذاته ويلزم المحال
لان الواجب انما كان واجبا بهذا الوجوب فلو كان الوجوب ممكنا لذاته يصير الواجب
لذاته ممكنا لذاته قوله وما قيل اشارة الى ما اورد على هذا الدليل مع جوابه وتقرير
الايراد ان الوجوب لذاته نسبة بين الذات والوجود فيكون متاخرا عن الذات

ضرورة تاخر النسبة عن المنتسبين فيكون زائدا عليها لامتناع كون المتاخر عن الشيء نفس ذلك
الشيء او جزءه المتقدم عليه وتقرير الجواب ان قولكم الوجوب لذاته نسبة ينافي كونه امرا ثبوتيا
لان النسب من الامور العدمية كما سيأتي ان شاء الله تعالى د ان الوجوب بالذات لا يجوز ان يكون
مشتركا بين اثنين لانه لو كان مشتركا بينهما لكان كل واحد منهما واجبا لذاته لاتصافه بالوجوب
الذاتي وسيأتي في الالهيات في اثبات وحدانيته تعالى امتناع ذلك ان شاء الله تعالى قوله فالواجب
يجوز ان يكون اشارة الى جواب دخل مقدر على قوله الوجوب بالذات لا يكون مشتركا وتقريره ان
صفات الله تعالى كلها واجبة لاستحالة زوالها عن ذاته فيكون الوجوب لذاته مشتركا بين الواجب لذاته
وصفاته فكيف قلتم انه لا يكون مشتركا بين اثنين وتقرير الجواب المنع من ثبوت الوجوب الذاتي
للصفات فان الواجب لذاته اذا اتصف بصفات يكون الوجوب الذاتي للذات وحدها ووجوب
الصفات واستحالة زوالها انما يكون بواسطة الذات ويجوز ان يكون تنبيها على قاعدة
حصلت من قوله الوجوب لذاته لا يكون مشتركا اي يعلم مما ذكرنا ان يكون التفصي من قولنا انه تعالى
متصف بصفات واجبة له ومن قولنا الوجوب الذاتي لا يكون مشتركا انه اذا اتصف الواجب تعالى
بصفات يكون الوجوب الذاتي للذات وحده ووجوب الصفات يكون بواسطة الوجوب بالذات
فلا يصير الوجوب مشتركا قال الثالث في احكام الامكان آ انه محوج الى السبب لان
الممكن لما استوى اليه طرفاه امتنع وجوده الا لمرجح والعلم به بديهي والفرق بينه وبين قولنا
الواحد نصف الاثنين ونحوه للالف اقول لما فرغ من احكام الوجوب شرع في احكام
الامكان وذكر ايضا احكاما اربعة آ ان الامكان محوج الى السبب واختلف في ذلك فذهب جمهور
المحققين الى ان المحوج الى السبب هو الامكان وذهب جماعة من المتكلمين الى ان المحوج هو الحدوث
وذهب طائفة الى ان المحوج كلاهما وقيل المحوج هو الامكان بشرط الحدوث واختار المصنف
مذهب المحققين واحتج عليه بان الممكن هو الذي طرفا الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته على السوية
وما شانه ذلك يحتاج في ترجيح احد طرفيه الى مرجح لان العلم باستحالة الترجيح بدون المرجح
بديهي نعلم بالضرورة ان الممكن يحتاج في وجوده الى مرجح وان السبب المحوج ليس الا الامكان
قوله والفرق بينه اشارة الى جواب ما يرد على قوله والعلم به بديهي وتقرير الايراد ان العلم به

لوكان بديهيا لكان مركوزا في عقولنا مثل سائر البديهيات كقولنا الواحد نصف الاثنين
لكنه ليس كذلك ولهذا خالف فيه ديمقراطيس واتباعه وزعموا ان وقوع السموات اتفاقي حيث
ذهبوا الى ان اصل العالم العلوي اجزاء جسمانية كروية متحركة على الدوام لعدم اولوية حصولها
في حيز معين لتشابه اجزاء الخلاء واتفق لها تصادم مخصوص بما نعت بسبب حركاتها المتمادية
فتكونت السموات وتحقق التفاوت بينه وبين سائر البديهيات وخلاف هؤلاء يدل
على انه ليس بديهيا وتقرير الجواب ان امتناع الترجيح من غير مرجح بديهي لكن الفرق بينه
وبين سائر البديهيات انما هو لالف العقل بهذه البديهيات واستيناسه بها دون امتناع
الترجيح بلا مرجح وذلك غير قادح في بداهته واما خلاف هؤلاء حيث كابروا مقتضى العقل فلا
يلتفت اليه قال قيل الحاجة ليست ثبوتية والا لكانت ممكنة لانها صفة الممكن
فيكون لها حاجة اخرى ويتسلسل ولكانت متقدمة على موصوفها المنسوبة هي اليه لتقدمها على
التاثير المتقدم على وجود الاثر وهو محال ولا المؤثرية لانها لو وجدت لامكنت لانها صفة المؤثر
ونسبة بينه وبين المؤثر فتستدعي مؤثرا له مؤثرية اخرى ويتسلسل وايضا التاثير حال الوجود
تحصيل الحاصل وحال العدم جمع بين النقيضين وايضا لو احتاج الوجود لامكانه الى مرجح لاحتاج
العدم ايضا لكنه نفي محض فلا يكون اثرا اقول اعترض على الدليل بوجوه آ انا لا نسلم
ان الحاجة معللة بالامكان لانها لو كانت معللة فلا يخلو اما ان يكون لها ماهية ثبوتية اولا
الاول باطل لوجهين آ ان الحاجة لو كانت ثبوتية لكانت ممكنة لكونها صفة الممكن كما يقال
الممكن محتاج الى المؤثر واذا كانت ممكنة يكون لها حاجة اخرى فينتقل الكلام اليها ويتسلسل
ب انه لو كان للحاجة ماهية ثبوتية لكانت الحاجة متقدمة على الممكن الموصوف بالحاجة التي
نسبت الحاجة اليه لتقدمها على تاثير المؤثر في الممكن اذ الشيء ما لم يحتج الى المؤثر لم يؤثر المؤثر
فيه وذلك التاثير متقدم على وجود الاثر الذي هو الممكن لكن يستحيل تقدم الحاجة
على الممكن الذي هو موصوفها لاستحالة تقدم الصفة على الموصوف فثبت ان الحاجة
عدمية وح لا يحتاج الى علة لعدم احتياج الامور العدمية الى العلة ب ان الممكن
لو احتاج في الوجود الى مرجح لكان تاثير المرجح بواسطة صفة المؤثرية وهي ان كانت

عدمية لزم ان لا يكون المؤثر مؤثرا فتعين ان يكون ثبوتية وهو محال لانها لو وجدت
لكانت ممكنة لكونها صفة المؤثر ونسبة بينه وبين الاثر وكانت مفتقرة الى المؤثر
لافتقار الصفة الى الموصوف والنسبة المؤثرية الى المنتسبين واذا كانت ممكنة استدعت
مؤثرا له مؤثرية اخرى فينتقل الكلام اليها ويلزم التسلسل ج انا لا نسلم ان تاثير
الشيء في الشيء غير ممكن لان التاثير اما ان يكون حال الوجود وهو محال لانه يكون ايجادا
للموجود وتحصيلا للحاصل او يكون حال العدم وهو محال ايضا لان التاثير في وجود الشيء
لو كان حال عدمه يلزم حصول وجوده حال عدمه فيلزم الجمع بين النقيضين د ان
احتياج الوجود الى المرجح لو كان بواسطة امكانه لاحتاج العدم ايضا لامكانه الى مرجح
وهو باطل لان العدم نفي محض فلا يكون اثرا قال واجيب عن الثلثة الاول
بانه لا يلزم من عدمية الحاجة والمؤثرية ان لا يكون الذات محتاجا ومؤثرا كما ان
القول بان العدم ليس امرا ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون معدوما والمراد من التاثير ان
وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر وايضا العلم بان شيئا ما يؤثر في شيء ويحتاج الى شيء امر
بديهي لا يقبل التشكيك وعن الرابع بان العدم ان يتصف بالامكان فلا اشكال
وان وصف به جاز كونه اثرا ويكون المؤثر فيه على ما سبق من التفسير عدم علة الوجود
ولصعوبة هذا الاشكال قيل علة الحاجة هو الحدوث او الامكان معه وليس كذلك
لانه صفة الوجود المتاخر عن التاثير المتاخر عن الحاجة فلا يكون علة لها ولا جزءا منها
ولا شرطا لتاثير علتها اقول لما فرغ عن تقرير الاعتراضات شرع في اجوبتها واجاب
عن الثلثة الاول بوجهين احدهما مشترك الاول والثاني وعقبه ذكر جواب الثالث وثانيهما يشمل
الثلثة تقرير الاول انا نسلم ان الحاجة والمؤثرية عدميتان لكن لا يلزم من كونهما عدميتين
ان لا يكون ذات الممكن محتاجا وذات المؤثر مؤثرا اذ لا يلزم من كون الوصف عدميا عدم
اتصاف الشيء به الا ترى ان القول بان العدم ليس امرا ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون العدم
معدوما وكلامنا في احتياج الممكن الى المؤثر قيل فيه نظر لانهم لم يمنعوا احتياج الممكن ولا
كون الشيء مؤثرا حتى يتوجه ما ذكره بل قالوا الحاجة ليست معللة بالامكان ولا يمكن ان

يصدر الممكن عن المؤثر بواسطة المؤثرية وضعفه ظاهر على ما قررنا وتقرير الجواب عن
ج ان المراد من تاثير المؤثر هو ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر ولا ينفك عنه اعم من ان يكون
محصلا لوجود الاثر او لم يكن وهذا معنى معقول متصور وما ذكرتم من ان تاثير المؤثر اما ان
يكون حال الوجود او حال العدم الى اخره مغلطة لان تاثير المؤثر انما هو في ماهية الممكن
من حيث هي والماهية من حيث هي لا توصف بالوجود ولا بالعدم قيل فيه نظر ايضا لانه ان
اراد بالاستتباع صدور وجود الاثر منه فالشك باق بحاله وان اراد امرا ينفك عنه الصدور
فذلك ينافي التاثير لغة واصطلاحا وعلى ما قررنا ضعفه لا يخفى على المتامل وتقرير الجواب
الثاني الشامل للثلثة ان الوجوه المذكورة دالة على ان شيا ما ليس بمؤثر في شيء اصلا وغير
محتاج الى شيء قطعا لعمومها وهو قدح في البديهيات اذ العلم بان شيا ما يحتاج الى شيء
ومؤثر في شيء امر بديهي غير قابل للتشكيك قيل فيه نظر اذ مجرد دعوى بداهة الشيء لا يكفي
في بداهته وهذا القول مع صدقه غير وارد هاهنا لان انكار احتياج شيء ما الى شيء اصلا وعدم
تاثير شيء في شيء اصلا انكار امر بديهي يعرفه كل احد **واجاب** عن د بان العدم
لا يخلو اما ان يوصف بالامكان اولا يوصف فان لم يوصف فلا اشكال فيه لان كلامنا انما هو
في الممكن والعدم ح لا يقال انه ممكن وان وصف به فلا نسلم ان العدم لا يجوز ان يكون اثرا
مطلقا فان عدم الممكن عدم ملكة فجاز ان يكون اثرا ويكون المؤثر فيه على ما سبق من التفسير
اى من تفسير التاثير عدم علة الوجود وتاثير عدم العلة في عدم الممكن ان يستتبع عدم
المؤثر عدم الاثر ولا ينفك عنه ولصعوبة هذا الاشكال اى الرابع ذهب جماعة الى ان علة الا
حتياج هي الحدوث فقط لا الامكان واخرى الى انها هي الامكان مع الحدوث كما ذكرناه وما ذهبوا
اليه ليس بصواب لان الحدوث صفة للوجود لقولهم وجود حادث فيكون متاخرا عن الوجود
لوجوب تاخر الصفة عن الموصوف والوجود متاخر عن تاثير المؤثر فان المؤثر ما لم يؤثر لم يحصل
الوجود فيكون حصول الوجود متاخرا عن تاثيره بالضرورة وتاثيره متاخر عن احتياجه في الوجود
الى المؤثر فانه لو استغنى في وجوده لم يحصل التاثير فالحدوث المتاخر عن الحاجة بهذه المراتب
كيف يكون علة للحاجة او جزء علة او شرطا للتاثير علتها اعلم ان الشارح حين فسروا قوله على



ما سبق هكذا اى على ما سبق من التفسير في بحث التجرد وهو بعيد لانه لم يفسر المؤثر ولا
العلة هناك اللهم الا ان يحمل التفسير على التقرير والبيان فانه ذكر هناك ان التجرد عدم العرض
في الامور العدمية يكفي فيها عدم العلة على سبيل الاعتراض نقلا عن قوم هذا مع ان الحمل عليه
ايضا لا يخ عن بعد **قال** الثاني لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته لانه ح ان امكن
طريان الطرف الاخر فاما ان يطرا السبب فيفتقر الاولوية الى عدمه او لا لسبب فيلزم ترجيح المرجح
بلا مرجح وهو باطل وان لم يمكن كان الاولى واجبا **اقول** هذا حكم ثان للامكان واختلف
الاراء في ان احد طرفي الممكن هل يكون اولى به بحيث يكفي تلك الاولوية في وقوع ذلك
الطرف ام لا فقال المحققون من الحكماء والمتكلمين لا وقال الباقون نعم ثم اختلف هؤلاء فمنهم من
قال العدم اولى لذات الممكن ومنهم من قال العدم اولى بالموجودات السيالة لذاتها كالزمان
والحركة والصوت وعوارضها من الامتداد والسرعة والبطؤ والشدة والضعف ومنهم من
ذهب الى ان ما وقع من احد الطرفين فهو اولى ومنهم من قال الوجود اولى عند وجود العلة
دون الشرط واحتج المصنف على ما اختاره المحققون بانه لو كان احد الطرفين اولى به
فعند وقوع هذا الطرف هل يمكن طريان الطرف المرجوح ام لا فان امكن طريانه فاما
ان يطرا لسبب وح ان لم يصر هذا الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان صار افتقرت
الى الاولوية التي كانت في الطرف الراجح الى عدم ذلك السبب فلم يكن تلك الاولوية
كافية او لا لسبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا مرجح وهو افحش عند العقل من ترجيح احد
المتساويين بلا مرجح وان لم يمكن طريانه كان الطرف الاول واجبا فلا يكون ما فرضناه ممكنا
ممكنا هذا خلف فعلمنا انه لا يجوز اولوية احد طرفيه من موجب غير ذاته احتج القائلون
بان العدم اولى به بان العدم اسهل وقوعا من الوجود لانه قد يتحقق بانتفاء جزء من اجزاء علته
التامة دون الوجود فانه ما لم يتحقق جميع اجزاء العلة التامة لم يتحقق والجواب ان سهولة
الوقوع لا يوجب كونه اولى به اذ المراد بالاولوية ان يكون الذات مقتضية له واحتج القا
ئلون بان العدم اولى بالموجودات السيالة بان العدم لو لم يكن اولى بها لجاز البقاء عليها
لكنه ليس كذلك لانا اذا نظرنا الى ذات الزمان والحركة والصوت نجدها من حيث هي ممتنعة

البقاء مستند عنه الفناء فلو لم يكن العدم اولى بها للذات لم يكن كذلك والجواب انا لا نسلم
العدم لو لم يكن اولى بها لجاز البقاء عليها وكلامنا انما هو في الوجود لا البقاء واحتج القايلون بان
ما وقع من احد طرفيه نهو اولى بان الواقع واجب بالضرورة فيكون اولى والجواب ان تلك الاولوية
انما هي باعتبار امر اخر لا من ذات الممكن وكلامنا فيه واحتج القايلون بان الوجود اولى
عند وجود العلة دون الشرط بان الحاجة ح يكون اقل لاحتياجه الى الشرط فقط والجواب
المنع من ذلك اذ على هذا التقدير العدم اولى لوقوع جميع ما يحتاج العدم اليه لان العدم
على تقدير انتفاء الشرط يكون واقعا قال الثالث الممكن ما لم يتعين صدوره
عن موثره لم يوجد وذلك التعين يسمى الوجوب السابق واذا وجد فحال وجوده لا يقبل
العدم وهو الوجوب اللاحق فالوجوب عارض للممكن لا من ذاته اقول هذا حكم
ثالث من احكام الامكان وهو ان الممكن هل يصدر من العلة الخارجية ما لم يجب صدوره
ام لا الحق لا لان الممكن ما لم يتعين صدوره اى ما لم يجب صدوره عن موثره الذى
هو العلة التامة لم يوجد بل يكون باقيا على امكانه وح لا يحيل العقل وقوع الطرف
الاخر المقابل له فيحتاج حينيذ الى مرجح وعند حصول المرجح لا يخ اما ان يجب ام لا
فان وجب ثبت المدعى وان لم يجب عاد البحث ولا يجوز ان يتسلسل لانه محال فلا بد
من الانتهاء الى الوجوب وهذا الوجوب يسمى بالوجوب السابق على الوجود لانه وجب
اولا ثم وجد ثم اذا وجد الممكن فحال وجوده لا يقبل العدم والا يلزم الجمع بين النقيضين
واذا لم يقبل العدم يلحقه وجوب اخر ويسمى هذا الوجوب بالوجوب اللاحق لانه
يلحقه بعد الوجود وهو الذى يسميه المنطقيون الضرورة بشرط المحمول فهذان
الوجوبان عرضا للممكن لا من ذاته لان السابق انما عرض بالنظر الى علته التامة
واللاحق بالنظر الى حين الوجود وتساوى وجوده وعدمه انما كان بالنظر الى ذاته
فلا يلزم المنافاة قال الرابع الممكن ضرورى والا لجاز ان ينقلب الممكن
واجبا او ممتنعا ولا احتاج في امكانه الى سبب قبل تاثير الموثر اما في حاصل وهو
محال او متجدد فالحاجة له دون الباقي قلنا المعنى بالتاثير دوام الاثر

بدوام موثره اقول هذا حكم رابع للامكان وهو ان الممكن يستصحب الاحتياج
الى الموثر حالة البقاء يعني الامكان ضرورى لماهية الممكن لا ينفك عنها ابدا اذ لو لم يكن
كذلك لجاز انفكاكه عنها وهو محال بوجهين آ انه لو لم يكن ضروريا لزم تقدم الشي
على نفسه والتالى ظاهر البطلان فكذا المقدم بيان الملازمة ان ثبوت الامكان للممكن
لو لم يكن ضروريا لكان بالامكان وح يحتاج الممكن في حصول الامكان له الى سبب موجب
لحصوله فيه لكن يعلم بالضرورة ان تاثير الموثر في الشي مسبوق بامكانه اذ الشي حاكم
ما لم يكن ممكنا امتنع تاثير الموثر فيه فحصول الامكان للممكن يكون مسبوقا بالامكان فيلزم
سبق الامكان على نفسه فثبت ان الامكان لازم للممكن حالة البقاء ايضا واذا ثبت
الاحتياج قيل الممكن حالة البقاء مستغن عن الموثر لانه لو احتاج الى الموثر لكان تاثير الموثر
اما في شي كان حاصلا ويلزم منه تحصيل الحاصل وهو محال او في شي متجدد لم يكن حاصلا
فيكون الباقي مستغنيا والمحتاج هذا الامر المتجدد فظهر ان الممكن حالة البقاء غير محتاج
الى الموثر قلنا المعنى بالتاثير دوام الاثر بدوام موثره وعلى هذا لا يلزم تحصيل الحاصل
وايضا نقول انه يوثر في شي متجدد وهو التبقية فان تبقية الاثر لم يكن حاصلة في الاول
قوله يلزم منه استغناء الباقي قلنا ممنوع فان الباقي للتبقية محتاج فان قلت التبقية
غير الممكن المعروض وكلامنا فيه قلت يلزم ح تخصيص الدعوى فان قولكم الممكن حالة
البقاء مستغن عن الموثر لا يصح مطلقا فانه محتاج اليه للتبقية قال الرابع في العدم وهو
بناء في تاثير المختار لانه مسبوق بالقصد المقارن لعدم الاثر فان القصد الى ايجاد الموجود محال
والحكماء انما اسندوا العالم مع اعتقاد قدمه الى الصانع لاعتقادهم انه موجب ثم المتكلمون
اتفقوا على نفيه عما سوى ذات الله تع وصفاته والمعتزلة وان انكروا قدم الصفات
لكنهم قالوا به في المعنى لانهم اثبتوا احوالا خمسة لا اول لها وهي الموجودية والحيية وا
لعالمية والقادرية والالوهية وهي حالة علة للاربعة مميزة للذات اقول القدم
هو كون وجود الشي غير مسبوق بعدم ويقال للقدم بهذا المعنى القدم الزماني وقد
يفسر بعدم احتياج الشي في وجوده الى الغير ويقال له بهذا المعنى القدم الذاتي وهو بكل

واحد من المعنيين ينافی تاثیر الفاعل المختار فی الموصوف به ای القدیم وذلک لان تاثیر
الفاعل المختار فی شی مسبوق بقصده الیه وقصده الیه انما یکون حال عدم الاثر لان الاثر
لو کان موجودا لکان قصده الی ایجاد الموجود وهو محال واذا کان القصد حال عدم الاثر
فیکون تاثیر الفاعل المختار فی شی مسبوقا بعدم ذلک الشی فیلزم ان لا یکون ذلک الشی
قدیما اذ القدیم هو الذی لا یسبق وجوده شی والحکماء مع اعتقادهم قدم العالم اسندوه
الی الصانع ولم یلزمهم ماذکرنا لانهم اعتقدوا ان الصانع موجب بالذات فالقدم
ینافی تاثیر المؤثر فیه ان قلنا ان المؤثر فاعل مختار ولا ینافیه ان قلنا انه موجب
فالمتکلمون من الاشاعرة والمعتزلة اتفقوا علی نفی القدم عما سوی ذاته تعالی وصفاته
الا ان المعتزلة انکروا قدم صفاته تعالی لکنهم قالوا به فی المعنی لانهم اثبتوا احوالا خمسة
للاول تعالی وهی الموجودیة والحییة والعالمیة والقادریة والالوهیة وهی ای الالوهیة
حالة اثبتها ابو هاشم وجعلها علة للاربعة المتقدمة ممیزة لذاته تعالی عما سواه فعلی
ما قالوا به فی المعنی یلزم تعدد القدماء وفیما ذکره المصنف نظر اما اولا فلان القائلین
بها قلیلون وهم مثبتوا الاحوال لا کلهم واما ثانیا فلان الاحوال عندهم لیست بموجودة
فی الازل حتی یلزم تعدد القدماء والظاهر ان المصنف اراد ان یشنع علیهم مثل ما
شنع الامام علی الاشعری باثبات القدماء الثمانیة قال الخامس فی الحدوث وهو کون
الوجود مسبوقا بالعدم وقد یفسر بالحاجة الی الغیر ویسمی حدوثا ذاتیا وقال الحکماء الحدوث
بالمعنی الاول یستدعی تقدم مادة ومدة اما الاول فلان امکان الحدث موجود قبله فیکون
له محل غیر الحدث وهو المادة واما الثانی فلان عدمه قبل وجوده وهذه القبلیة لیست
بالعلیة والذات والشرف والمکان فهی بالزمان واجیب عن آ بان الامکان
عدمی وعن ب ان القبلیة قد تکون بغیر ذلک کقبلیة الیوم علی الغد اقول
الحدوث هو کون وجود الشی مسبوقا بعدمه بالزمان والحدوث بهذا التفسیر یقال
له الحدوث الزمانی وقد یفسر بحاجة الشی فی وجوده الی الغیر وبهذا التفسیر یقال له
الحدوث الذاتی وقال الحکماء الحدوث بالمعنی الاول یستدعی تقدم مادة ومدة والمراد

بالمادة

بالمادة المحل الذی هو اعم من الهیولی والموضوع وبالمدة الزمان اما استدعاؤه تقدم
المادة فلان امکان وجود الحدث موجود قبل الحدث لانه لو لم یکن امکانه موجودا
قبله لکان اما واجبا او ممتنعا فیلزم انقلاب الوجوب الذاتی والامتناع الذاتی الی
الامکان الذاتی وهو غیر هذا الحدث فیستدعی محلا حتی یقوم به وذلک المحل هو المادة واما
استدعاؤه تقدم المدة فلان عدم الحدث قبل وجوده والظاهر ان هذه القبلیة لیست
بالعلیة اذ هو تقدم المؤثر الموجب علی معلوله کتقدم حرکة الاصبع علی حرکة الخاتم وعدم
الشی لا یکون علة لوجوده ولا بالذات اذ هو کون الشی بحیث یحتاج الیه شی اخر ولا یکون
مؤثرا موجبا له ویجتمع مع المتاخر کالواحد والاثنین فان الواحد متقدم بالذات علی
الاثنین ویجتمع معه وعدم الشی لا یجتمع مع وجوده ولا بالشرف اذ العدم لا یکون اشرف
من الوجود ولا بالمکان کتقدم الامام علی الماموم اذا ابتدئ منه وجعل المبداء القبلة لان
هذا التقدم انما یتحقق فی شی یکون فی المکان والعدم لیس فی مکان فهی بالزمان فثبت
ان الحدث مسبوق بالمدة واجیب عن آ بان الامکان امر عدمی کما بینا
فلا یستدعی محلا وعن ب بمنع الحصر فان البعض اجزاء الزمان تقدما علی بعض کتقدم
الیوم علی الغد ولیس ذلک بالزمان لان التقدم بالزمان هو ان یکون المتقدم فی زمان
یکون ذلک الزمان قبل زمان المتاخر کتقدم الاب علی الابن وهذا محال فی اجزاء الزمان
اذ یمتنع ان یکون للزمان زمان ولا من الاقسام الباقیة اما بالعلیة والذات والشرف
فظاهر واما بالرتبة فلان الرتبی اما وضعی وهو انما یتحقق فی المکان کما مثلناه او طبیعی
کتقدم الجنس علی النوع وان جعل المبداء الاعم فثبت ان ههنا قبلیة غیر ما ذکرتم فتکون
منها وسیاتی البحث فیه ان شاء الله تعالی قال الفصل الخامس فی الوحدة والکثرة
وفیه مباحث الاول فی حقیقتهما الوحدة کون الشی بحیث لا ینقسم الی امور متشارکة فی
الماهیة والکثرة ما یقابله ثم الوحدة مغایرة للوجود والماهیة فان الکثیر من حیث هو
کثیر موجود وانسان ولیس بواحد وکذا الکثرة اقول ذکر فی هذا الفصل ثلثة
مباحث آ فی حقیقة الوحدة والکثرة وعرف الوحدة بکون الشی بحیث لا ینقسم الی

امور متشاركة في الماهية وفيه نظر لان ما لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية يصدق على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم الى امور غير متشاركة في الماهية وح يلزم ان يكون الكثير المجتمعة من امور مخالفة بالماهية وحدة وما قيل ان قوله لا ينقسم معناه لا يتكثر ضرورة فيكون الكثرة في تعريف الوحدة ماخوذة والكثرة لا يمكن تعريفها الا بالوحدة لان الوحدة مبدأ الكثرة ومنها وجودها ولهذا اي تعريف يعرف به الكثرة يستعمل فيه الوحدة مثل قولهم الكثرة هي المجتمع من الوحدات غير وارد على ما عرف به الكثرة لانه قال والكثرة ما يقابله اى ما يقابل التعريف المذكور للوحدة يعني كون الشى بحيث ينقسم الى امور متشاركة في الماهية وعلى هذا ليست الوحدة ماخوذة في تعريفها لكن يلزم على هذا التعريف ان لا يكون المجتمع من الامور المخالفة بالماهية كثرة والحق انهما بديهيا التصور اذ كل احد يعرفهما بلا كلفة ويميز احدهما عن الاخرى وعن ساير المفهومات تميزا تاما فحينئذ لو عرفنا يكون تعريفا بحسب اللفظ لا الحقيقة اذا عرفت ذلك فاعلم ان الوحدة مغايرة للوجود وللماهية لان الكثير من حيث هو كثير موجود وانسان اى ماهية بالضرورة وليس بواحد والا لزم ان يكون الشى الواحد على الكثير من جهة واحدة واحدا وكثيرا وبطلانه ظاهر فلو كانت الوحدة هي الوجود او الماهية لتحققت حيث تحقق احدهما نعلم انها مغايرة وكذا الكثرة مغايرة للوجود والماهية لان الواحد من حيث هو واحد موجود وماهية وليس بكثير لامتناع ان يكون الشى الواحد من جهة واحدة واحدا او كثيرا فلو كانت الكثرة هي الوجود او الماهية لكانت متحققة حيث تحقق الوجود او الماهية نعلم انها مغايرة لهما او نقول الكثرة انما يحصل من الوحدات واذا ثبت مغايرة الوحدة للوجود والماهية يكون في الكثرة ايضا كذلك

قال وثابتة في الخارج لانها جزء من الواحد الموجود ولانها لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة مجموع الوحدات العدمية فيكون النقيضان عدميين وهو محال فالوحدة وجودية والكثرة مجموع الوحدات فيكون وجودية ايضا وعورض بان الوحدات لو وجدت لكانت متشاركة في كونها وحدات ومتميزة بخصوصيات فيكون لها وحدات اخر ويلزم التسلسل والحق ان الوحدة من الاعتبارات العقلية اقول اختلفوا في ان الوحدة والكثرة هل هما ثابتان في الخارج ام لا قال قوم نعم وقيل لا واحتج الاولون بوجوه ذكر المصنف

ههنا بوجهين

ههنا بوجهين آ ان الوحدة جزء من الواحد الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه ولقائل ان يقول ان اردت بالواحد الموجود في الخارج معروض الوحدة فلا نسلم ان وجوده يستلزم وجود الوحدة اذ لا يلزم من وجود المعروض وجود العارض وان اردت به الواحد الموجود مع الوحدة بدون المعروض فلا نسلم وجوده في الخارج بهذا المعنى ب ان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدما مطلقا ولا عدم اى شى كان بل كانت عدم الكثرة والكثرة عبارة عن مجموع الوحدات فعلى تقدير كون الوحدة عدمية يلزم ان يكون الكثرة ايضا عدمية فيلزم ان يكون النقيضان اعني الوحدة والكثرة عدميين وهو محال فثبت ان الوحدة وجودية ويلزم منه ان يكون الكثرة كذلك لانها عبارة عن مجموع الوحدات ولقائل ان يقول لا نسلم امتناع كون النقيضين عدميين ذلك واقع كالعمى واللاعمى سلمنا لكن على ما ذكرتم من انهما نقيضان كيف يصح الحكم بانهما وجوديتان وقال الاخرون ما ذكرتم من الدليل على كونهما ثابتتين في الخارج معارض بان الوحدة مقولة على افرادها التي هي الوحدات بالتواطؤ فلو كانت الوحدات موجودة في الخارج لكانت متشاركة في كونها وحدات ومتميزة بخصوصيات بالضرورة وخصوصية كل منها لا محالة تكون زايدة على ماهيتها النوعية وتلك الخصوصيات لا يجوز ان يكون امرا اخر غير الوحدات بل يكون هي وحدات اخر فيكون للوحدات وحدات وننقل الكلام الى وحدات الوحدات ويلزم التسلسل فثبت ان الوحدة ليست بثابتة في الخارج فيكون الكثرة كذلك قيل لقائل ان يقول لا نسلم لزوم التسلسل لان وحدة الوحدة نفس الوحدة وهو كلام غير محصل لان الوحدة على تقدير كونها ثابتة في الخارج يكون واحدة من الموجودات الثابتة في الخارج بالضرورة فيكون لها وحدة ثابتة في الخارج ويلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا والحق ما اختاره المصنف من انهما من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها الا في العقل لكونهما من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى قال ونوع الوحدة لا يقابل الكثرة لذاتها اذ ليس احديهما عدم الاخرى ولا ضدا لها ولا مضايفة لتقوم الكثرة بها بل لكونها مكيال الكثرة وهو اضافة عرضت لها اقول لما كان بين الوحدة والكثرة تقابل بحسب الظاهر اراد ان يشير الى انه من اى قسم من اقسام التقابل وان لم يكن بين اقسامه بل نقل لا شك ان الوحدة لا يقابل

الكثرة لذاتها اذ لو كان التقابل بينهما بالذات لكان تقابلهما تقابل السلب والايجاب
او تقابل العدم والملكة او تقابل الضدين او تقابل التضايف لانحصار التقابل بحسب
الذات في هذه الاقسام كما سياتي ان شاء الله تعالى والكل باطل اما الاول والثاني فلان كل
واحد من الوحدة والكثرة ليست عدما للاخرى والتقابل بالسلب والايجاب او بالعدم والملكة
انما يتحقق اذا كان احدهما وجوديا والاخر عدميا والفرق بينهما سياتي واما الثالث والرابع
فلان الكثرة متقومة بالوحدة ومتى تقوم احد الضدين او احد المتضايفين بالاخر واذا ثبت
ان التقابل بينهما ليس بالذات فيكون بسبب اضافة المكيالية والمكيلية فان الوحدة مكيال
الكثرة والكثرة مكيلة بها والمكيال مقابل للمكيل مضاف اليه وكذا المكيل بالقياس الى المكيال
فان تعقل الوحدة من حيث هي مكيال للكثرة مضاف الى تعقل الكثرة من حيث هي مكيلة بالنسبة الى الوحدة
والمكيالية والمكيلية خارجة عن حقيقة الوحدة والكثرة عارضة لها وظهر ان حقيقتهما غير متقابلة
لا يقال ما ذكره المصنف هاهنا مخالف لما سياتي ان التقابل بالذات ليس الا بين السلب والايجاب لانا
نقول ان تقابل التضايف والضدين والعدم والملكة ايضا يرجع الى تقابل السلب والايجاب كما سياتي
ان شاء الله تعالى قال الثاني في اقسام الوحدات الواحد ان منع نفس مفهومه عن الحمل على
كثيرين فهو الواحد بالتشخص وان لم يمنع فهو واحد من وجه كثير من وجه فجهة الوحدة ان كانت نفس الماهية فهو
الواحد بالنوع وان كانت جزءا منها فهو الواحد بالجنس او بالفصل وان كان خارجا عنها فهو الواحد
بالعرض اما بالمحمول كاتحاد القطن والثلج بالبياض او بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك والواحد
بالتشخص ان لم يقبل القسمة اصلا فان لم يكن له مفهوم سواه فهو الوحدة وان كان فاما ان يكون ذات وضع
وهو النقطة او لا يكون وهو المفارق وان قبلها وتشابهت اجزاؤه فهو الواحد بالاتصال والا فبالاجتماع
وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين يتلاقيان عند حد مشترك كضلعي الزاوية ويتلازم طرفاهما
بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الاخر وايضا الواحد ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام وان لم
يحصل فهو الواحد الغير التام والتام اما طبيعي او وضعي او صناعي كزيد ودرهم وبيت ثم الاتحاد بالنوع
يسمى مماثلة وبالجنس مجانسة وبالعرض ان كان في الكم يسمى مساواة وان كان في الكيف يسمى مشابهة
وان كان في المضاف يسمى مناسبة وان كان في الشكل يسمى مشاكلة وان كان في الوضع يسمى موازاة وان كان

في الاطراف

في الاطراف يسمى مطابقة اقول ما يصدق عليه الواحد ان منع نفس مفهومه عن
الحمل على كثيرين يسمى الواحد بالتشخص كهذا الانسان وسياتي اقسامه وان لم يمنع يكون
واحدا من وجه وكثيرا من وجه لامتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا
معا فجهة الوحدة لا تخ اما ان تكون مقومة لجهة الكثرة او خارجة عنها او لا هذا ولا ذاك
فان كانت جهة الوحدة مقومة لجهة الكثرة فان كانت مقولة على متفقي الحقايق في جواب ما هو
يسمى الواحد بالنوع كوحدة زيد وعمرو في الانسان وان كانت مقولة على مختلفي الحقايق في جواب
ما هو يسمى الواحد بالجنس كوحدة الانسان والفرس في الحيوان وان كانت مقولة في جواب اي شيء هو
يسمى الواحد بالفصل كوحدة زيد وعمرو في الناطق وان كانت جهة الوحدة خارجة عن جهة الكثرة عارضة
لها يسمى الواحد بالعرض سواء كان واحدا بالمحمول كوحدة القطن والثلج في الابيض المحمول عليهما
او بالموضوع كوحدة الكاتب والضاحك في الانسان الموضوع لهما وان لم يكن جهة الوحدة مقومة
لجهة الكثرة ولا خارجة عنها كالواحد بالتعلق يسمى الواحد بالعرض ايضا كما يقال نسبة النفس الى
البدن كنسبة الملك الى المدينة فان جهة اتحاد النسبتين كون كل من النفس والملك مدبرا والتدبير
غير عارض للنسبتين ولا مقوم لهما بل هو عارض للنفس والملك فالمصنف لم يتعرض لهذا
القسم والواحد بالتشخص لا يخلو اما ان لا يقبل الانقسام اصلا او قبل والاول ان لم يكن له
مفهوم سوى انه لا يقبل القسمة فهو الوحدة وان كان له مفهوم سوى عدم قبول القسمة
فان كان له وضع فهو النقطة وان لم يكن له وضع فهو المفارق كالعقل والنفس والثاني
اي الذي يقبل الانقسام فان كانت اجزاؤه متشابهة يسمى الواحد بالاتصال سواء كان قبوله الانقسام
لذاته كالمقدار فانه لذاته يقبل القسمة او لغيره كالجسم البسيط مثل الماء فانه يقبل القسمة بواسطة
المقدار حتى لو توهم انتفاء المقدار عنه مع امتناعه لما قبل القسمة وان كانت اجزاؤه غير
متشابهة يسمى الواحد بالاجتماع كالبيت والمعاجين وقد يقال الواحد بالاتصال ايضا لكل
مقدارين يتلاقيان عند حد مشترك كضلعي الزاوية ولكل مقدارين لازم طرفاهما بحيث يلزم
من حركة احدهما حركة الاخر كالملتحمين بالطبع مثل اليد مع البدن او بالوضع كما يكون بالصنعة
قوله وايضا الى اخره اشارة الى تقسيم الواحد بوجه اخر وهو ان الواحد ان حصل له جميع

مايمكن له يسمى الواحد التام وان لم يحصل يسمى الواحد الغير التام والاول اما ان يكون طبيعيا كزيد
او وضعيا اصطلاحيا كالدرهم الواحد او صناعيا كالبيت الواحد اذا تقرر ذلك فاعلم ان الاتحاد
بالنوع كاتحاد زيد وعمرو في الانسان يقال له المماثلة والاتحاد بالجنس كاتحاد الانسان
والفرس في الحيوان يقال له المجانسة والاتحاد بالعرض ان كان في الكم كاتحاد ذراع من ثوب
وذراع من خشب يقال له المساواة وان كان في الكيف كاتحاد الانسان الابيض والثوب الابيض في البياض
يقال له المشابهة وان كان في المضاف كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر يقال له المناسبة وان
كان في الشكل كاتحاد السماء والارض في الكروية يقال له المشاكلة وان كان في الوضع كاتحاد خطين
او سطحين او جسمين في وضع الاجزاء بان يكون وضع اجزاء احدهما في الاستقامة والانحناء والميل
الى جهة كوضع اجزاء الاخر مثل الخطين المستقيمين الكائنين في سطح بحيث لو اخرجا في الجهتين الى غير
النهاية لما التقيا وكذلك السطحان والجسمان يقال له الموازاة وان كان في الاطراف كاتحاد اخر
في النهايات وفي موضع يسمى مطابقة قال الثالث في اقسام الكثير كل شيئين هما
متغايران وقال مشايخنا ان استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك احدهما
عن الاخر فهما غيران والصفة وموصوف او كل وجزؤ ولهذا قالوا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره
وعلى الاصطلاح الاول فالغيران ان اشتركا في تمام الماهية فمثلان والا فمختلفان
مثلا فيان ان اشتركا في موضوع متساويان ان صدق كل واحد على ما صدق عليه الاخر ومتداخلان
ان صدق احدهما على بعض ما صدق عليه الاخر فان صدق الاخر على جميع افراده فهو الاعم مطلقا والا
فكل واحد منهما اعم من الاخر من وجه واخص من وجه ومتباينان ان لم يشتركا متقابلان ان امتنع
اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد فان كانا وجوديين وامكن تعقل احدهما
مع الذهول عن الاخر فضدان كالسواد والبياض وان لم يكن فمضافان كالابوة والبنوة وان كان
احدهما وجوديا والاخر عدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالوجودي بحسب شخصه
او نوعه او جنسه كالبصر والعمى فعدم وملكة حقيقيان وان اعتبر فيه وجود الموضوع في وقت يمكن
اتصافه به فعدم وملكة مشهوريان وان لم يعتبر فسلب وايجاب قيل السواد من حيث انه ضد البياض
مضاف قلنا المضاف حيثية السواد لا هو قيل المقابل تحت المضاف فكيف يكون المضاف

تحته قلنا المضاف تحت ما صدق عليه المقابل وهو اعم لصدقه على الضد والايجاب
والسلب وتحته التقابل لكن الذات معه او كلاهما لا الذات وحده اقول لما فرغ عن
اقسام الواحد شرع في اقسام الكثير كل شيئين فرضا يقال انهما متغايران وقال مشايخ
اهل السنة الشيئان ان استقل كل منهما بالذات والحقيقة معا بحيث يمكن انفكاك احدهما
عن الاخر كالانسان والفرس فان الانسان مستقل بذاته اي بجوهره وبحقيقته اي
ماهيته الكلية فهما غيران اي يقال لكل واحد منهما انه مغاير للاخر وان لم يكن كذلك فلا يخ
اما ان يكون احدهما مستقلا بالذات والحقيقة معا والاخر غير مستقل بهما معا كالانسان
والسواد فان الانسان مستقل بالذات والحقيقة معا والسواد ليس مستقل بالذات والحقيقة معا
بل بالحقيقة فحسب فصفة وموصوف اي يقال للمستقل انه موصوف ولغير المستقل انه صفة وعندهم
نسبة جميع الاعراض مع الجواهر بالصفة والموصوف او يكون كل واحد منهما مستقلا بالذات والحقيقة
معا لكن لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر كالبيت والجدار يقال لهما كل وجزء ولاجل هذا التقسيم
والاصطلاح لزمهم ان يقولوا الصفة مع الموصوف لا هو ولا غيره اما الاول فلانه ظاهر ان الصفة ليست
ذات الموصوف بعينه واما الثاني فلان الغيرين على ما ذكروا من الاصطلاح انما يقال
للشيئين الذين يكون كل واحد منهما مستقلا بالذات والحقيقة والصفة ليست مستقلة بالذات قيل
ثم حصروا الاشياء في الغيرين والصفة والموصوف والجزء والكل وهو باطل لان صفتي الذات تين
كالاسود والابيض ليستا بغيرين لان كل واحد منهما ليست مستقلة بالذات والحقيقة ولا بصفة
وموصوف اذ من شرط الصفة والموصوف حمل احدهما على الاخر ولا يجوز حمل الاسود على الابيض
ولا بجزء وكل لانفكاك احدهما عن الاخر وفيه نظر لانه ليس كل صفة وموصوف عندهم بحيث
يحمل احدهما على الاخر ولو ذكر في بطلان الحصر السواد والبياض لكان انسب لانهما ليسا غيرين
لعدم استقلال كل واحد منهما بالذات والحقيقة ولا بالصفة والموصوف ولا بالجزء والكل
قوله وعلى الاصطلاح الاول اي ما ذكرنا اولا لان كل شيئين فرضا فهما غيران
فالغيران لا يخلو اما ان يكونا مشتركين او لا فان كان الاول فان اشتركا في تمام الماهية
يقال لهما مثلان كزيد وعمرو وان لم يشتركا في تمام الماهية يقال لهما مختلفان ومما

ان اشتركا في موضوع يقال لهما متلاقيان والمتلاقيان ان صدق كل واحد منهما على ما صدق
عليه الاخر يقال لهما متساويان كالانسان والناطق وان صدق احدهما على بعض ما صدق عليه
الاخر يقال لهما متداخلان ومما ان صدق احدهما على جميع افراد الاخر دون العكس يقال
بينهما عموم وخصوص مطلقا كالانسان والحيوان وان صدق كل منهما على بعض ما صدق عليه الاخر
يقال بينهما عموم وخصوص من وجه كالحيوان والابيض وان كان الثاني اي لم يكونا مشتركين
يقال لهما متباينان ومما ان امتنع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد
يقال لهما متقابلان وانما قال في موضوع واحد احترازا عن الابلق فان السواد والبياض
متقابلان لان اجتماعهما ليس في موضوع واحد فلا يخرجان عن كونهما متقابلين وانما قال
من جهة واحدة احترازا عن شخص يكون ابا لزيد وابنا لعمرو فان الابوة والبنوة متقا
بلتان ولم يمتنع اجتماعهما فيه لانه ليس من جهة واحدة وانما قال في زمان واحد احترازا
عن مثل شخص يكون تارة صحيحا وتارة مريضا فان الصحة والمرض متقابلان ولم يمتنع اجتماعهما
فيه لانه ليس في زمان واحد وقيل هذا القيد مستدرك لان قوله ان امتنع اجتماعهما يغني
اذ طريان المرض في وقت واحد دون وقت الصحة واذا طرا احدهما زال الاخر فلا يقال
انهما اجتمعا والمتقابلان لا يخ اما ان يكونا وجوديين اي لا يكون شي منهما عدما للشي اولا فان
كانا وجوديين فان امكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر يقال لهما ضدان كالسواد والبياض
وان لم يكن يقال لهما متضايفان كالابوة والبنوة وان لم يكونا وجوديين فلا يخ اما ان
يكون كلاهما عدميين او يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا والثاني ان اعتبر كون الموضوع
مستعدا للاتصاف بالمقابل الوجودي بحسب شخصه او نوعه او جنسه كالبصر والعمى بالنسبة الى
زيد الاعمى الشخص وبالنسبة الى الاكمه فانه مستعد للاتصاف بالبصر بحسب نوعه وهو الانسان
او بالنسبة الى العقرب فانها مستعدة للاتصاف بالبصر بحسب جنسها الذي هو الحيوان يقال
لهما عدم وملكة حقيقيان وان اعتبر فيه كون الموضوع قابلا للوجودي بحسب وقت
يمكن حصوله فيه كالملتحي وعدم اللحية بالنسبة الى الاثط لا الى الطفل يقال لهما عدم
وملكة مشهوريان وانما سمي الاول حقيقيا والثاني مشهوريا لان الاول معتبر عند ارباب

العقل واللغة والثاني عند اهل العرف وان لم يعتبر شي منهما اصلا فالتقابل بينهما بالسلب
والايجاب كزيد ضاحك وليس زيد بضاحك والاول وهو كونهما عدميين غير واقع فيكون انواع
التقابل اربعة تقابل الضدين وتقابل التضايف وتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب
وما قيل من ان في دليل الحصر في الاربع نظرا اذ يخرج عنه ما يكونان عدميين كالعمى واللاعمى ليس
بصواب فان اللاعمى معناه سلب العمى وسلب العمى اما ان يكون معناه سلب عدم البصر او سلب
قابلية المحل فان كان الاول يكون اللاعمى وجوديا اذ سلب العدم وجود فيكون عائدا الى العدم
والملكة ولا اعتبار بحرف السلب وان كان الثاني يكون اللاعمى عبارة عن سلب قابلية المحل فيكون
التقابل بينهما تقابل الايجاب والسلب قيل السواد من حيث انه ضد البياض من قبيل المتضايفين
وكذا كل ما يذكر في مثال الضدين كالحرارة والبرودة فان الحرارة من حيث هي ضد البرودة من قبيل
المتضايفين اذ الضدية من الامور النسبية فيكون انواع التقابل ثلثة **قلنا** السواد بالنظر الى
ذاته ضد للبياض ومن حيث انه ضد له مضاف فالمضاف حيثية السواد لا السواد نعم عرض التضاد
انما هو لذاتيهما وعرض التضايف لمحمولهما الذي هو الضد فانه يصير محمولا على كل واحد منهما او
للمجموع اي للذات المقيد بقيد انه ضد **قيل** المقابل من حيث انه مقابل يندرج تحت التضايف
اذ التقابل لا يتحقق الا بالتنسب وعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون التقابل جنسا له فيلزم ان يكون الاخص
من الشي اعم منه **قلنا** ههنا ثلث اعتبارات اعتبار ذات المقابل التي هي معروضة للتقابل و
حدها وهي ما صدق عليه التقابل وبهذا الاعتبار المضاف تحت المقابل والمقابل اعم منه لانه صادق
على الضدين والايجاب والسلب ايضا اعتبار العارض الذي هو نفس التقابل وحدها وبهذا الاعتبار
التقابل تحت المضاف والمضاف اعم منه واعتبار المعروض مع العارض اي المقابل من حيث انه مقابل
وبهذا الاعتبار ايضا المضاف اعم من المقابل ولا يمتنع ان يكون الشي باعتبار ذاته اعم من شي
وباعتبار عارض اخص منه **قال** فروع المثلان لا يجتمعان والا لا اتحدا بحسب العوارض ايضا
فيكونان هو هو لا مثلين **ب** التقابل بالذات بين السلب والايجاب لان كل واحد من المتضايفين
والضدين انما يقابل الاخر لاستلزامه عدمه والا فهما كسائر المتباينات **ج** السلب والايجاب
لا يصدقان ولا يكذبان واما المتضايفان فيكذبان بان يخلو المحل عنهما والضدان بعدم المحل

واتصافه بالوسط كالفاتر واللاعادل واللاجائر وخلوه عن الجميع كالشفاف والعدم والملكة
بعدم الموضوع وعدم استعداده له د المتضايفان يتلازمان طردا وعكسا والضدان قد يلزمان
المحل على البدل فيتعاقبان كالصحة والمرض اولا يتعاقبان كالحركة من الوسط واليه فانه
لا بد وان يتوسطهما سكون في المشهور وقد يلزم احدهما كبياض الثلج ه الاستقراء دل على ان
التضاد لا يكون الا بين النوعين الاخيرين داخلين تحت جنس واحد وان المتباينين لا يضادهما
شي واحد اقول لما فرغ من اقسام الكثير وانحصار التقابل فرع عليها مسايل الاولى
ان المثلين ومما ثلان بينهما اتحاد في تمام الماهية كزيد وعمرو لا يجوز اجتماعهما في محل
واحد لانهما لو اجتمعا في محل واحد لاتحدا بحسب العوارض ايضا كما اتحدا بحسب الماهية لان اختلاف
العوارض انما هو بحسب اختلاف المحال واذا كان محلهما واحدا فكل ما يعرض لاحدهما يعرض للاخر
والا لزم التخصيص بلا مخصص لان عروضه لاحدهما دون الاخر ليس اولى من العكس واذا اتحدا بحسب
الماهية والعوارض فيكون احدهما بعينه هو الاخر فلا يكونان مثلين هذا خلف الثانية ان التقابل
بالذات ليس الا بين السلب والايجاب وذلك لان كل واحد من المتضايفين والضدين والعدم والملكة
انما يقابل الاخر بواسطة ان وجود الاخر مستلزم لعدمه اذ لو لم يستلزم وجود احدهما عدم الاخر لم يثبت
بينهما تقابل يكونان كسائر المتباينات الا ترى ان الابوة انما تقابل البنوة لان البنوة يستلزم عدم
الابوة فلو اجتمعا لزم اجتماع الابوة واللاابوة فيرجع الى السلب والايجاب وكذا السواد انما
يقابل البياض لان البياض يستلزم عدم السواد فلو اجتمعا لزم اجتماع السواد واللااسود وهو
السلب والايجاب وكذا البصر واللابصر والثالثة ان السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان
مع رعاية الشرائط المذكورة في التناقض وهي ثمانية وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة
الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الكل والجزء ووحدة الاضافة ووحدة القوة والفعل
واكتفى الفارابي منها بثلث وحدة الموضوع والمحمول والزمان والباقية راجعة اليها ويمكن
رد الكل الى وحدة النسبة الحكمية التي ورد عليها الايجاب والسلب واما المتضايفان فيكذبان
بواسطة خلو المحل عنهما كالحيوانات المتولدة اذ لا يقال لها اب او ابن وكزيد ابو عمرو وابن عمرو
اذا لم يكن كذلك واما الضدان فيكذبان ايضا بواسطة عدم المحل لان الجسم لو لم يوجد لا يقال انه اسود

او ابيض ويكذبان ايضا بواسطة اتصاف المحل بالوسط سواء كان له اسم محصل كالفاتر فانه
اسم لمايع خال عن الحرارة والبرودة وكالاحمر المتوسط بين الاسود والابيض ولم يكن له اسم محصل
بل عبر عنه بسلب الطرفين كقولنا فلان لا عادل ولا جائر ولا يتوهم ان كل ما يعبر عنه بسلب
الطرفين كان وسطا فان الفلك يقال له انه لا ثقيل ولا خفيف وليس اشارة الى حالة متوسطة
بين الثقل والخفة ويكذبان بواسطة خلو المحل عن الطرفين والوسط جميعا كالشفاف فانه
خال عن السواد والبياض وغيرهما من الوسائط وكالفلك الخالي عن الحرارة والبرودة والوسط
الذي هو الفاتر واما العدم والملكة فيكذبان بواسطة عدم الموضوع فان زيدا الذي
لم يوجد لا يقال انه بصير او اعمى وكذا يكذبان بواسطة عدم استعداد الموضوع لهما اي لاحدهما من
العدم والملكة كسائر الالوان فانها لا توصف بالبصر ولا الاعمى الرابعة ان المتضايفين يتلازمان
طردا وعكسا اي وجود كل منهما يستلزم وجود الاخر وانتفاء كل منهما يستلزم انتفاء الاخر واما الضدان
فقد يلزم كل واحد منهما المحل على البدل فتارة يتعاقبان على المحل كالصحة والمرض فان احدهما
لا بعينه لازم للانسان عند من لا يثبت حالة ثالثة كالناقهة وتارة لا يتعاقبان عليه كالحركة
من الوسط والى الوسط اي من المركز والى المركز فانهما ضدان لان احدهما الى فوق والاخر الى تحت
مع انهما ليسا بمتعاقبين اذ المشهور انه لا بد من توسط سكون بين كل حركتين صاعدة وهابطة
وقد يلزم احد الضدين المحل بعينه كبياض الثلج فانه بعينه لازم له الخامسة في ان التضاد
هل يكون بين الاجناس وهل يضاد شي واحد لامرين متباينين ام لا قال المصنف
الاستقراء دل على ان التضاد لا يكون الا بين الانواع الاخيرة بشرط كونها تحت جنس واحد ويكون
هو السافل كالسواد والبياض الداخلين تحت جنس سافل وهو اللون واورد على هذا الخير والشر
بانهما جنسان متضادان واجيب بمنع كونهما ضدين فان الخير حصول كمال للشي والشر
عدم ذلك الكمال لذلك الشي القابل له فبينهما تقابل العدم والملكة قال ايضا الاستقراء دل
على ان المتباينين كالسواد والانسان لا يضادهما شي واحد وقيل عليه ان التهور والجبن امران متباينان
ويضادهما الشجاعة وايضا ليسا لضدان داخلين تحت جنس واحد فان التهور والجبن مندرجان
تحت جنس الرذيلة والشجاعة تحت جنس الفضيلة واجيب بمنع كون الشجاعة ضدا

لشئ منهما فانه ليس بينهما وبين احدهما غاية الخلاف وقال بعض الشارحين وفى قوله المتباينان
لا يضادهما شئ واحد نظر فان الحركة من الوسط والسكون امران متباينان يضادهما شئ واحد وهو
الحركة الى الوسط كما اعترف به المصنف ثالثا ويمكن ان يعتذر بان الحركة الى الوسط تضاد السكون
بالتضاد الحقيقى اذ بينهما غاية الخلاف لكن تضادها مع الحركة من الوسط بالتضاد المشهورى اذ ليس
بينهما غاية الخلاف ومراده ان المتباينين لا يضادهما شئ واحد بالتضاد الحقيقى قال الفصل
السادس فى العلة والمعلول وفيه مباحث آ فى اقسام العلة وهى اربع لان ما يحتاج اليه الشئ
اما ان يكون جزءا منه او لا يكون والاول اما ان يكون الشئ به بالفعل وهو الصورة او بالقوة وهو
المادة ويسمى العنصر والقابل ايضا والثانى اما ان يكون مؤثرا فى وجوده وهو الفاعل او فى مؤثريته
وهو الداعى والغاية اقول لما فرغ من لواحق الماهية شرع فى لواحق الوجود لان العلية
والمعلولية من الاعتبارات العقلية الاضافية اللاحقة بالموجود وذكر فى هذا الفصل مباحث آ
فى اقسام العلة قال وهى اربع وعرفها بقوله ما يحتاج اليه الشئ مطلقا وهذا تعريف بحسب اللفظ
لا بحسب الحقيقة لان تصورها بديهى وانما قال مطلقا ليعم الوجودية والعدمية والشرايط
وزوال المانع ويعم ما يكون الاحتياج اليه لاجل الماهية او للوجود اى الناقصة والتامة ووجه الحصر
ان ما يحتاج اليه الشئ لا يخ اما ان يكون جزءا لقوام المعلول او لا يكون فان كان جزءا فاما ان يكون
الشئ به بالفعل وهو الصورة كصورة السرير بالنسبة الى السرير او يكون به بالقوة وهو المادية كالخشب
بالنسبة اليه ويسمى المادة العنصر لانها اصل المركب ويسمى القابل ايضا لانها قابلة للصورة وان لم يكن
جزءا فان كان مؤثرا فى وجود الشئ فهو الفاعلية كالنجار بالنسبة الى السرير وان كان مؤثرا فى
مؤثرية الفاعلية فهو الغائية كالجلوس على السرير بان الغاية من السرير لكن وهو الذى اوجب
الفاعل ايجاد المعلول اذ النجار ما لم يتصور غاية السرير وانما ذكرت العلل بالنسبة خلاف ما ذكره لم يوجه م
المصنف ليشمل المادية مثلا المادة الحقيقية كالمواد الاولى اى هيوليات الاجسام والثانية
كمواد المركبات كالخشب للسرير والحديد للفاس وما يجرى مجرى المادة الحقيقية كالسطح والخط
للدايرة وليشمل الفاعلية الفاعل المختار والموجب ويشمل الصورية الصورة الحقيقية وهى الصورة
المحسوسة كالصورة للسرير وما يجرى مجراها كالصورة النوعية ويشمل الغائية الغاية الحقيقية

وهى ما يؤدى الطبيعة اليه كحصول الثمر من الشجر والعرضية وهى التى يسمونها الغرض المقصود
اذا عرفت هذا فاعلم ان الحصر المذكور انما هو للعلل الناقصة لان العلة التامة هو جميع ما يتوقف
عليه الشئ ويدخل فيها الشرايط وزوال المانع ولا يظنن ان المراد من دخول زوال المانع فى العلة
التامة ان العدم وهو زوال المانع يفعل شيئا اذ لا نقول به احد بل المراد ان العقل اذا لاحظ وجود
المعلول لم يجده حاصلا دون زوال المانع ولا يظنن ايضا ان العلة التامة ينبغى ان تكون
موجودة فى الخارج بالوجود الواحد بناء على ان الشئ اذا كان موجودا فى الخارج يجب ان يكون
علته التامة موجودة اولا بالذات لان وجودها فى الخارج محال على تقدير اشتمالها على الشرايط
وزوال المانع وساير العلل الناقصة ممتنع لاستحالة تركب الشئ من الامور الوجودية والعدمية
والعلة التامة تسمى علة الوجود والمصنف لم يتعرض للشرايط كالموضوع مثل الثوب للصباغ
والالة مثل القدوم للنجار والمعاون مثل المعين للنشار والوقت مثل الصيف للادمى والداعية
الو مثل الجوع للاكل مع ان بعضهم جعل الشرايط علة خامسة ولا لزوال المانع كزوال الرطوبة للاحراق
لانهما بالحقيقة راجعان الى تتميم العلة المادية والفاعلية فلم يجعلهما قسمين للاستقلال وح
المعلول م سقط قول بعض الشارحين وفى الحصر نظر قال الثانى فى تعدد العلل المعلول آ الواحد
بالشخص لا يجتمع عليه علل مستقلة والا لاستغنى بكل واحد عن كل واحد فيكون مستغنيا
ومحتاجا عنهما واليهما معا وهو محال والمتماثلان يجوز تعليلهما بمختلفين كالتضاد والمركب قد
يتعدد اثاره وكذا البسيط ان تعددت الالات والمواد وان لم يتعدد فمنعه جمهور الحكماء وتمسكوا
بان مصدرية هذا غير مصدرية ذاك فان دخلا او احدهما فى ذاته لزم التركيب وان خرجا
كانا معلولين فيعود الكلام ويلزم التسلسل واجيب بان المصدرية من الاعتبارات
العقلية التى لا وجود لها فى الاعيان وعورض بان الجسمية تقتضى التحيز وقبول الاعراض
الوجودية عندكم مع بساطتها اقول لما فرغ عن ذكر اقسام العلة شرع فى جواز تعدد
العلل والمعلول فقال المعلول الواحد بالشخص لا يجوز ان يجتمع عليه علل مستقلة وهى العلة التامة
التى يجب عند وجودها وجود المعلول اذ لو اجتمع عليه علل مستقلة لكان بكل منها
واجب الوقوع والا لم يكن كل واحد منها مستقلة وهو خلاف المفروض واذا وجب بواحدة

استغنى بها عن البواقى لكون نسبته الى كل واحدة من البواقى فى هذه النسبة اى اذا وجب بكل
واحدة منها استغنى بها عن البواقى فيكون مستغنيا عن كل واحدة ومحتاجا اليها معا
وهو محال وانما قيد المعلول بالشخص لان المعلول الواحد النوعى يجوز ان يكون له
علل مستقلة متخالفة بالنوع بان يصدر بعض افراده بعلة وبعضها باخرى كالحرارة التى
تعلل بعض جزئياتها بالنار وبعضها بالشعاع وبعضها بالحركة لا يقال الطبيعة النوعية
اذا احتاجت الى العلة الواحدة استغنت عن البواقى الى اخر ما قلتم فى المعلول الشخصى لانا نقول
الطبيعة النوعية ليست محتاجة الى علة معينة وليست معلولة لها بل المحتاج والمعلول انما هو
فرد من افرادها والطبيعة من حيث هى غنية عن كل واحدة من علل الافراد وانما تحتاج الى
واحد من العلل لا بعينها لكن كل واحدة من العلل لما اقتضت وجود فرد منها لزمته الطبيعة
لاشتمال ذلك الفرد عليها لا انها محتاجة اليها واما المعلولان المتماثلان فيجوز ان يكون لهما
علتان مختلفتان مستقلتان يكون احديهما علة فى مثل والاخرى فى اخر كالتضاد فان ضدية
البياض للسواد مثل ضدية السواد للبياض فهما مثلان وعلة ضدية البياض ذات البياض
وعلة ضدية السواد ذات السواد ولا شك فى انهما مختلفان وفيه نظر لان المضادة من
الامور النسبية فلا يتحقق الا بعد تحقق الضدين فلا يكون معلولة لاحدهما بل لكليهما ثم العلة
يجوز ان تكون مركبة ويجوز ان تكون بسيطة فان كانت مركبة يجوز ان يصدر عنها اثار
مختلفة كالانسان فانه يصدر عنه اثار مختلفة وهذا ظاهر لا نزاع فيه وان كانت بسيطة
فلا يخ اما ان تكون ذات الات وقوابل ام لا فان كانت ذات الات يتعدد اثارها ايضا كالنفس
فانها يصدر عنها احساسات وحركات وحركات مختلفة بحسب الاعضاء التى هى الاتها
كالحواس الظاهرة والباطنة وان كانت ذات قوابل فكذلك ايضا كالعقل فانه يصدر
عنه اثار مختلفة بحسب القوابل وان لم تكن ذات الات وقوابل يكون بسيطا حقيقيا واحدا
من جميع الاعتبارات كالواجب سبحانه اختلف فى جواز صدور الاثار المختلفة منه فقال
المتكلمون نعم ومنع جمهور الحكماء ذلك مستدلين بانه لو صدر عن البسيط الحقيقى امران
لكان مصدريته لهذا غير مصدريته لذاك اى عليته لهذا غير عليته لذلك لان مفهومه

بحيث يصدر عنه احدهما عين مفهومه بحيث يصدر عنه الاخر لجواز تعقل احد المفهومين
بدون الاخر وهذان المفهومان ان كان كلاهما داخلين فيه او كان احدهما داخلا والاخر خارجا
يلزم التركيب وهو محال لاستحالة التركيب فى البسيط وان كانا خارجين عن ذاته كانا معلولين لها
اذ اللوازم من مقتضيات الملزومات فيعود الكلام الى مصدريته لهما ويلزم التسلسل وان كان
احدهما نفسه والاخر خارجا عنه فهو باطل ايضا لان الخارج حينئذ يكون لازما فمفهوم كونه مصدرا
له داخلا او خارج ويلزم التسلسل واجاب المتكلمون عن هذا بان كون الشى مصدرا للشى امر
اضافى والامور الاضافية من الاعتبارات العقلية لا تحقق لها فى الخارج كما سياتى ان شاء الله تعالى
وحينئذ يختار كونهما خارجين ويكونان مستغنين عن العلة فلا يلزم التسلسل وعارضوه
ايضا بان هذا الدليل لو صح يلزم منه تركب البسيط او التسلسل وذلك لان الجسمية عندكم تقتضى
التحيز وتقتضى قبول الاعراض الوجودية مع بساطتها واقتضاء التحيز غير اقتضاء قبول الاعراض
فيكون البسيط مصدرا لامرين فيلزم التركيب او التسلسل وانما قيد الاعراض بالوجودية لان قبول
الاعراض العدمية لا ينافى البساطة وعارضوه ايضا بوجه اخر لم يذكره المصنف وهو انه لو صح هذا
البرهان لزم ان لا يصدر من الواحد شى اصلا وتقريره من وجهين آ لو صدر عنه شى لكان مصدرا
له وكونه مصدرا له امر مغاير له لكونه نسبة فهو اما داخل فيه او خارج عنه الى اخر ما ذكرتم ب
لو صدر عنه شى لزم ان يصدر عنه اثنان لانه اذا صدر عنه شى كان مصدرا له وكونه مصدرا مغاير له
ولا يجوز ان يكون جزءا له لما مر فيكون خارجا معلولا له فيصدر عنه اثنان والحكماء اجابوا عن آ
بان كون الشى مصدرا لغيره يطلق على معنيين احدهما اضافى يعرض للعلة بالنسبة الى المعلول
من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثانى كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وبهذا المعنى
لا يجوز ان يكون اضافة عارضة للعلة بالقياس الى المعلول لانه بهذا المعنى مقدم عليهما وايضا
لا نسلم ان الاضافة امور اعتبارية لا يحتاج الى علة وعن ب بالمنع من كون الجسمية بسيطة
لكونها مركبة من الهيولى والصورة وعن ج بان قولكم لو صدر عنه لكان مصدرا له وكونه مصدرا له
امر مغاير ممنوع فان كونه مصدرا معناه بحيث يجب عنه المعلول كما مر وهو عين مفهوم المصدر
فلا يلزم ما ذكرتم ولقائل ان يقول لو كان مفهوم كونه مصدرا للشى عين مفهوم المصدر لما جاز

لما جاز تعقل المصدر بدونه ولا نسلم انه لا يجوز تعقله بدونه ونقل ان بهمنيار من حكماء المجوس كتب الى ابى على بن سينا ان يرشده الى برهان قاطع فى هذا المطلوب فكتب ابو على اليه ان البسيطة لو كان مصدرا لامرين لزم اجتماع النقيضين والتالى باطل بالضرورة بيان الملازمة انه لو صدر عنه اثنان ولنفرض آ و ب فمن حيث انه يجب عنه آ لا يجب عنه ب من تلك الحيثية بعينها لان ب ليس آ وليس آ عدم آ فلو وجب عنه ب لا بد له من حيثية اخرى والا لكان وجوب البا الذى هو عدم آ من الحيثية التى وجب عنه آ فيلزم التناقض لان وجوب صدور الشى مع وجوب عدم صدوره عنه تناقض فقال بهمنيار يلزم مما ذكرت صدور آ عنه وصدور ما ليس بآ لا صدور آ مع عدم صدوره ولما وصل اعتراضه الى ابى على سكت قال بعضهم انما سكت لان الحكم بان الواحد الحقيقى لا يصدر عنه الا الواحد بديهى لا يتوقف الا على تصور طرفيه فان وقع فيه تردد بالنسبة الى بعض الاذهان فانما هو بواسطة عدم تصور طرفيه على الوجه الذى تعلق به الحكم والبديهى لا يستدل عليه بل ان اشتبه على احد نبه بما ينتبه به على بداهته فان الحر يكفيه الاشارة وبهمنيار لما لم يتنبه سكت عنه الشيخ جوابا له وفيه ضعف قال الثالث فى الفرق بين جزء المؤثر وشرطه الجزء ما يتوقف عليه ذات المؤثر والشرط ما يتوقف عليه تاثيره لا تحقق ذاته كاليبوسة للنار اقول لما ذكر اجزاء المؤثر التام الذى هو العلة التامة وكان يرد عليه شرايطه كما ذكرنا اراد ان يشير الى ذلك ايضا ويفرق بينهما لوقوع الالتباس فى اجزائه وشرايطه ولهذا جعلها جماعة من الاجزاء ايضا فقال جزء المؤثر هو الذى يتوقف المؤثر عليه فى ذاته ويكون قوامه به والشرط هو الذى يتوقف عليه تاثير المؤثر لا تحقق ذاته كاليبوسة للنار فان تاثيرها فيما تماسه يتوقف على اليبوسة لا تحقق ذاتها قال الرابع قيل الشى الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا لان القابل من حيث هو قابل لا يستلزم المقبول والفاعل من حيث هو فاعل يستلزمه ولان القبول غير الفعل فلا يكون مصدر احدهما مصدرا للاخر قلنا عدم استلزام الشى باعتبار لا ينافى استلزامه باعتبار اخر ولهذا قيل نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام والقول بان البسيط لا يتعدد اثاره قد سبق اقول اختلف فى ان الشى الواحد الذى لا يكثر فيه بوجه من الوجوه من غير تعدد

الات

الات وشرايط هل يجوز ان يكون قابلا لشى وفاعلا له ام لا فذهب الحكماء الى انه لا يجوز بوجهين آ ان القابل من حيث هو قابل لا يستلزم المقبول والفاعل من حيث هو فاعل يستلزم المفعول وذلك لان نسبة القابل الى المقبول بالامكان الخاص اللازم له ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب اللازم له وتنافى اللازمين يوجب تنافى ملزوميهما فيكون القبول والفعل متنافيين واذا كانا متنافيين لا يكون الشى الواحد قابلا فاعلا والا يلزم الجمع بين المتنافيين ب ان حيثية القبول غير حيثية الفعل اذ مفهوم قبوله للشى غير مفهوم كونه فاعلا له فلو كان الشى الواحد قابلا فاعلا معا لزم ان يكون مصدر احدهما مصدرا للاخر وهو محال لما مر من لزوم التركيب او التسلسل واجاب المتكلمون عن آ بان الدليل الذى ذكرتم لا يدل الا على ان القابل من حيث هو قابل لا يكون فاعلا من حيث هو فاعل ولا يلزم منه ان لا يكون الواحد فاعلا قابلا مطلقا لان اعتبار القابلية غير اعتبار الفاعلية وح يجوز ان لا يكون باعتبار القابلية مستلزما ويكون باعتبار الفاعلية مستلزما وهذا ليس بمحال لان عدم استلزام الشى امرا باعتبار لا ينافى استلزامه باعتبار اخر انما المحال عدم استلزام الشى امرا واستلزامه له باعتبار واحد ولهذا قيل نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام لان الامكان العام لا ينافى وجوب الاستلزام وعن ب بانا نلتزم جواز كون البسيط مصدرا لهما لما سبق من ان البسيط يجوز تعدد اثاره قال الباب الثانى فى الاعراض وفيه فصول الاول فى المباحث الكلية الاول فى تعداد اجناسها المشهور انحصار الاعراض فى المقولات التسع وهى الكم وهو ما يقبل القسمة والتجزية لذاته كالاعداد والمقادير والكيف وهو ما لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور غيره كالالوان والاين وهو حصول الشى فى الزمان ككون الكسوف فى وقت كذا والوضع وهو الهيئة الحاصلة للشى بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى الامور الخارجة عنه كالقيام والاستلقاء والاضافة وهو النسبة العارضة للشى بالقياس الى نسبة اخرى كالابوة والبنوة والملك وهو هيئة الشى الحاصلة بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص وان يفعل وهو كون الشى مؤثرا كالقاطع ما دام قاطعا وان ينفعل وهو كون الشى متاثرا عن غيره كالمنقطع ما دام منقطعا اقول لما فرغ من الباب الاول فى مباحث الامور الكلية شرع فى الباب الثانى فى مباحث العرض وذكر فيه فصولا الاول فى المباحث التى لا تختص

بنوع من انواع الاعراض بل مشتركة فيها وذكر في هذا الفصل خمسة مباحث آ في بيان تعداد اجناس
الاعراض وانما قال المشهور انحصار الاعراض في المقولات التسع لانهم اختلفوا في الاجناس العالية
للاعراض فذهب مقدم المشائين واتباعه الى انها تسعة وقال قوم انها اربعة لان العرض اما
غير قار الذات وهو الحركة او قار الذات وح اما ان لا يعقل الا مع الغير وهو الاضافة او يعقل بدونه
وح اما ان يلزمه لذاته التجزي وهو الكم اولا وهو الكيف وقال طايفة انها ثلثة الكم والكيف والنسبة
والبواقي راجعة الى النسبة والمصنف مال الى الاول لانه هو المشهور ولو قال بدل قوله انحصار الاعراض
في المقولات التسع المشهور انحصار الاجناس العالية من الاعراض في التسعة لكان اولى
اذ على هذا لا يرد النقض بالنقطة والوحدة اما على تقدير القول بانحصار الاعراض في التسع يرد
النقض بهما لانهما عرضان وليستا داخلتين تحت واحد من التسع المذكورة وحيث كان حصر الا
جناس العالية في التسع استقرائيا لم يذكر وجه الحصر اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا يمكن تحديد
الاجناس العالية لكونها بسايط ولا الرسم التام اذ لا بد فيه من اخذ الجنس ولا جنس لها فما يذكر في
تعريفها رسوم ناقصة والعرض ليس بجنس كما سياتي فاولها الكم ويعرف بانه عرض يقبل القسمة
والتجزية لذاته وهو على قسمين متصل كالمقادير الخط والسطح والجسم التعليمي ومنفصل كالاعداد
والثاني الكيف وهو عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور غيره
كالالوان فقوله لا يقتضي القسمة احتراز عن الكم وقوله لذاته يفيد فايدتين الاولى ان
الكيف لو انقسم لا يكون لذاته بل بواسطة موضوعه كالسواد مثلا اذا انقسم بانقسام الثوب
الاسود والثانية ان ما يقتضي اللاقسمة كالعلم بالبسايط لا يخرج عن الكيفية فان اقتضاءه اللاقسمة
ليس بالذات بل بواسطة المعلوم وزدت لفظة اللاقسمة وان لم يذكرها المصنف احترازا عن
النقطة والوحدة وقوله لا يتوقف تصوره احتراز عن الاعراض النسبية كالاضافة والاين وغيرهما
فان كلا منها يتوقف تصوره على غيره والثالث الاين وهو حصول الشي في المكان وهو يشمل
الحقيقي ككون الماء على الارض وغير الحقيقي ككونهما على الهواء والرابع المتى وهو حصول
الشي في الزمان ككون الكسوف في الوقت الفلاني والذي يبين الاين من المتى هو لفظتا المكان
والزمان والخامس الوضع وهو الهيئة الحاصلة للشي بسبب نسبة بعض اجزايه الى البعض

والى الامور

والامور الخارجة عنه كالقيام فانه هيئة يحصل للجسم بسبب نسبة اجزايه الى البعض والى الامور الخارجة
عن ذلك الجسم من السماء والارض وغيرهما في المحاذاة والانحراف والقرب والبعد وكذا القعود والا
ستلقاء فقوله بسبب نسبة بعض اجزايه الى بعض يخرج ساير الاعراض وقوله والى الامور الخارجة عنه
تنبيه على ان الوضع كما يكون بسبب نسبة بعض اجزاء الشي الى بعض فكذا لك يكون بسبب نسبة اجزايه
الى الامور الخارجة عنه كالانتكاس فانه هيئة تحصل بسبب نسبة اجزايه الى الامور الخارجة عنه كالسماء
والارض لا بنسبة بعض اجزايه الى بعض والا لم يبق فرق بين الانتصاب وبينه مع كونهما ضدين وكذا
لم يبق فرق بينها وبين الاستلقاء اذ نسبة الاجزاء بعضها الى بعض حالة الاستلقاء وحالة الانتصاب
والانتكاس لا سيما وتا صلا لولا اعتبار الامور الخارجة بخلاف حالة القعود فان نسبة بعض الاجزاء الى
بعض غيرما كانت حالة الانتصاب بدون اعتبار الامور الخارجة والسادس الاضافة
وهي النسبة العارضة للشي بالقياس الى نسبة اخرى كالابوة والبنوة والفوقية والتحتية
وغير ذلك فان الابوة انما تعرض بالقياس الى البنوة وكذا البنوة بالقياس الى الابوة السابع
الملك وهو هيئة التي الحاصلة بسبب شي يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص وكل منهما محيط
بالمتعمم والمتقمص وينتقل بانتقاله فقوله بسبب شي يحيط به احتراز عما لا يحيط به كالثوب الذي
يكون في يد واحد وقوله ينتقل بانتقاله احتراز عما لا ينتقل بانتقاله كالدار فانها لا يكون ملكا
على هذا الاصطلاح والثامن ان يفعل وهو كون الشي مؤثرا في غيره كالقاطع ما دام قاطعا
يعني انه غير قار الذات وحاله ما دام يؤثر هو ان يفعل وذلك مثل القطع ما دام يقطع والتسخين
ما دام يسخن والتاسع ان ينفعل وهو كون الشي متاثرا عن غيره كالمنقطع ما دام منقطعا
وهاتان المقولتان سميتا بان يفعل وان ينفعل دون الفعل والانفعال لان الفعل يطلق على
ما انقضى فعله كما يقال على قاطع مسافة انقطع سير هذا القطع صدر عنه وكذا الانفعال
كما يقال على ثوب احترق بعد استقرار الاحتراق وحصوله في هذا الثوب احتراق واما ان يفعل
وان ينفعل فلا يقالان على الشي الا حال تاثيره في غيره وتاثره عن غيره قال
واعلم ان الوحدة والنقطة خارجتان عنها وان جنسيتها غير معلومة لاحتمال ان يكون
كل واحد منها او بعضها مقولا على ما تحتها قولا عرضيا وان العرض ليس جنسا لها لان

فانهما هيئتان حاصلتان للشي الذي هو المتعمم والمتقمص بسبب شيئين احدهما العمامة والقميص ح

عرضيتها مفتقرة الى البيان اقول هذا اشارة الى فوايد يترتب على القول
بانحصار الاعراض في المقولات التسع الاولى ان الوحدة والنقطة خارجتان عن هذه المقولات
مع كونهما عرضين الثانية ان جنسية هذه المقولات لما تحتها غير معلومة اذ ذاك موقوف على
بيان ان كل واحدة من هذه المقولات على ما تحته انما هو بالتواطؤ لا بالاشتراك ولا بالتشكيك
ولا على سبيل قول اللازم الذي يقال على ما تحته بالسوية اذ يحتمل ان يكون كل واحدة منها او بعضها
مقولا على ما تحتها قولا عرضيا الثالثة ان مطلق العرض ليس جنسا لهذه المقولات التسع اذ لو كان
جنسا لها لكان ذاتيا لها بالضرورة وذاتيات الشيء لا يثبت له بالبرهان لكن عرضية بعض هذه
المقولات كالكميات والكيفيات محتاجة الى البيان فلا يكون العرض جنسا ولقايل ان يقول
لا نسلم انا لو تصورنا الكميات والكيفيات او غيرهما بالحقيقة لاحتجنا في عرضيتها الى البرهان
وانما احتجنا الى البرهان لعدم تعقلنا هذه الامور بحقايقها قال الثاني في امتناع
الانتقال عليها اجمع عليه جمهور العقلاء واحتجوا بان تشخص افرادها ليس لنفسها ولا للوازمها
والا انحصرت انواعها في اشخاصها ولا لعوارضها الحالة فيها لتوقف حلولها على تعينها فهو لمحالها
فلا ينتقل عنها بخلاف الجسم فانه غير محتاج في تشخصه الى الحيز بل في تحيزه وهو حاصل باعتبار
الحيزين اقول لما فرغ عن تعدادها وتعريفها يريد ان يذكر الابحاث المتعلقة
بجميع الاعراض ثم يشرع في كل واحدة من المقولات ويذكر اقسامها واحكامها وكل ما يتعلق
بها اتفق جمهور العقلاء على انه يمتنع الانتقال على الاعراض الا شواذ من القدماء فانهم قالوا
الروايح تنتقل وكذا الاصوات والاضواء وليس بصحيح اذ في الرايحة النقل انما هو لاجزاء لطيفة
لذي الرايحة كما في البخورات والصوت لتكيف الهواء المجاور ثم المجاور الاخر بذلك الصوت
والضوء ايضا لتكيف مقابل المضيء بالضوء وتمسك الجمهور بان تشخص افراد الاعراض لا بد له
من علة وتلك العلة لا يجوز ان تكون نفس ماهيات تلك الاشخاص ولا شيئا من لوازم
ماهياتها اذ لو كان كذلك لزم انحصار انواع الاعراض في الاشخاص لما مر عند البحث في التشخص
ولا ان يكون عوارضها الحالة فيها اذ حلول تلك العوارض فيها موقوف على تعينها لامتناع
حلول شيء في شيء مبهم بل تشخص المحل واذا لا بد من تشخصها قبل حلول العوارض فيها فلو عللنا تشخصها
بالعوارض

بالعوارض لزم الدور فيكون علة تشخصها محالها وتلك المحال لا يجوز ان يكون مبهمة لان المبهم
من حيث هو مبهم لا يوجد في الخارج فكيف يصير علة لامر متحقق معين فلا بد ان يكون معينة وح
لا ينتقل عنها البتة لانها لو انتقلت فارقت محالها واذا فارقت لا تبقى موجودة لزوال علة
تشخصها التي هي المحال قوله بخلاف الجسم اشارة الى ما اورد هنا مع الجواب وتقرير الايراد
لو صح ما ذكرتم لزم ان يمتنع انتقال الجسم من حيز الى اخر لان علة تشخص افراد الجسم ان كانت
ماهياتها او شيئا من لوازمها لزم انحصار النوع في الشخص وان كانت عوارضها الحالة فيها لزم
الدور لما مر فتعين ان يكون محالها فيلزم ان لا ينتقل فضرورة العقل تنفي ذلك وتقرير الجواب
ان الجسم في تشخصه غير محتاج الى الحيز اذ علة تشخصه مادته المعينة كما مر غاية ما في الباب
ان الجسم محتاج الى الحيز لتحيزه وهو حاصل باعتبار الحيزين اي الذي كان فيه اولا والذي
انتقل اليه هذا تقرير ما ذكره المصنف ولقايل ان يقول ما تمسكوا به ضعيف من وجوه آ
انه مبني على ان التشخص امر زايد ثابت في الخارج وهو ممنوع لما مر ب انا نسلم ان علة
تشخص العرض المحل المعين لكن لا نسلم عدم جواز انتقاله عنه وانما لم يجز ذلك لو كان علة
تشخص العرض المحل بعينه وفرق بين المحل المعين وبين المحل بعينه فان المحل المعين يصدق
على كل محل موجود في الخارج وح لم لا يجوز ان ينتقل من معين الى معين فان قلت
المحل المعين على ما ذكرت يكون مبهما ايضا لا وجود له في الخارج فلا يكون علة اجيب
بانه انما لا يكون له وجود في الخارج ويكون مبهما لو اخذ مطلق المحل المعين اي مقيدا بقيد
الاطلاق اما اذا اخذ من حيث هو فلا نسلم انه لا يكون موجودا فانه على هذا التقدير يكون موجودا
في ضمن المعينات باعيانها ج انا نمنع الحصر لجواز ان يكون تلك العلة امرا مفارقا وما قيل ان نسبة
المفارق الى الجميع بالسوية فلو لم تكن علة لفرد معين لزم التخصيص بلا مخصص ممنوع اذ يجوز ان
يكون استعداد كل واحد من تلك الاعراض في قبول التشخص مختلفا الرابع انا نمنع ان حلول تلك
العوارض موقوف على تعينها لم لا يجوز ان يحصل التعين بنفس حلول تلك العوارض وح لا يكون
متاخرا عن الحلول قال الثالث في قيام العرض بالعرض منعه المتكلمون متمسكين
بان المعنى بالقيام حصوله في الحيز تبعا لحصول محله وذلك المتبوع لا يكون الا جوهرا وهو ضعيف

ينفصل

اذ القيام هو الاختصاص الناعت فان صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه
ولئن سلم فلم لا يجوز ان يكون تحيز محله تبعا لتحيز محل اخر وهو الجوهر واحتج الحكماء بان
السرعة والبطؤ عرضان قائمان بالحركة فانها المنعوت بهما دون الجسم **اقول** ذهب
جمهور الحكماء وقوم من المعتزلة الى جواز قيام العرض بالعرض ومنعه جمهور المتكلمين متمسكين
بان معنى قيام شى بشى حصول الحال في الحيز تبعا لحصول محله في ذلك الحيز الا ترى انا اذا قلنا
السواد قائم بالجسم معناه ذلك بعينه واذا كان معنى القيام ذلك فلو قام عرض بعرض لزم ان يكون
المتبوع في التحيز عرضا وذلك باطل لان المتحيز بالذات ليس الا الجوهر فالمتبوع في التحيز لا يكون
الا جوهرا واستضعفه المصنف بمنع تفسير القيام وقال معنى القيام هو الاختصاص الناعت بمعنى
ان يكون القائم مختصا ونعتا للاخر كقولنا الحركة سريعة فان السرعة عرض مختص بالحركة ناعت
لها لا ما ذكروه لان صفات الله تعالى باتفاقهم قائمة بذاته مع امتناع تحيزه فظهر ان المعنى بالقيام
ليس ما ذكروه ولئن سلم انه كذلك لكن قولهم المتبوع في التحيز لا يكون الا جوهرا ان ارادوا به انه
لا يكون لا بالتبعية ولا بالاستقلال الا الجوهر فممنوع وان ارادوا ان المتبوع بالاستقلال لا يكون الا
الجوهر فمسلم وح لم لا يجوز ان يكون تحيز محل العرض تبعا لتحيز محل اخر وهو الجوهر والمتبوع
بالاستقلال لا يكون الا الجوهر **واحتج** الحكماء على جواز قيام العرض بالعرض بانه لو امتنع
ذلك لما وقع والتالى باطل لان السرعة والبطؤ عرضان بالاتفاق وهما قائمان بالحركة لا الجسم
لان المنعوت بهما هو الحركة لا الجسم اذ يقال حركة سريعة وحركة بطيئة ولا يقال الجسم سريع او بطىء
والحركة عرض بالاتفاق فيكون العرض قائما بالعرض واعلم ان هذا الدليل مبنى على
تفسير القيام بالاختصاص الناعت ولا يخفى ذلك على ما فسره المتكلمون **قال** الرابع
في بقاء الاعراض منعه الشيخ وتمسك بان البقاء عرض فلا يقوم بالعرض وبانه لو بقى لامتنع
زواله لانه لا يزول لنفسه لاستحالة ان ينقلب الممكن ممتنعا ولا لمؤثر وجودى كطريان ضد فان
وجوده مشروط بعدم الضد الاخر ولا عدمى كزوال شرط فانه الجوهر فيعود الكلام اليه ويلزم الدور
ولا فاعل اذ لا بد له من مؤثر فيكون موجبا لا معدما **واجيب** عن أ بمنع المقدمتين وعن ب
بان عدمه يقتضيه ذاته بعد زمنه والا لزم مشترك او مؤثر مباين عن محله وانتفاء شرطه عرض لا يستمر

او فاعل ولا نم ان اثره لا يكون عدما متجددا وقد تمسك به النظام في امتناع بقاء الاجسام **اقول**
اختلف الناس في انه هل يجوز بقاء الاعراض ام لا فذهب جمهور العقلاء الى جوازه لانه كان ممكنا
في الزمان الاول والا لما وجد فيكون كذلك في الزمان الثانى والثالث والا يلزم الانقلاب من
الامكان الى الامتناع ولان الالوان والطعوم اعراض ولا يخفى على العقلاء ابقاؤها في اكثر من زمان
فالمكابر لمثل هذه الاشياء مكابر لمقتضى وقال ابو الحسن الاشعرى ومن تابعه لا يجوز ذلك لوجهين أ
ان البقاء ليس بجوهر بل هو عرض قائم بذات الباقى فلو بقى العرض يكون ذلك البقاء قائما به
ويلزم قيام العرض بالعرض وهو محال ب انه لا يجوز بقاء الاعراض اذ لو جاز بقاؤها
لامتنع زوالها والتالى باطل بالضرورة فالمقدم مثله بيان الملازمة ان وجود العرض ممكن
وح لا يزول بنفسه بمعنى ان ذاته لا يقتضى عدمه اذ لو كان ذاته مقتضية للعدم لكان ممتنعا
فيلزم انقلاب الممكن ممتنعا وهو محال بل لا بد له من سبب وذلك اما وجودى او عدمى لا جائز
ان يكون وجوديا لانه لو كان وجوديا لكان اما موجبا او مختارا فلو كان موجبا لكان بمعنى
انه زال لطريان ضده وهو محال لان زوال العرض ح انما يكون بواسطة طريان ضده على المحل
مشروط بعدم الضد الاول فلو علل عدم الضد الاول بوجود الضد الطارى لزم الدور ولو كان
مختارا لكان بمعنى ان الله تعالى يعدمه وهو محال ايضا لان الفاعل بالاختيار عند اعدامه اما
ان يصدر عنه اثر او لم يصدر فان صدر فتاثيره انما يكون في تحصيل امر وجودى لان ما صدر عنه
لم يكن اولا ثم حصل وما كان كذلك يكون وجوديا وهذا لا يكون اعداما بل ايجادا وان لم يصدر عنه
شى اصلا فلا يكون مؤثرا اذ مؤثريته انما تتحقق بواسطة ترتب الاثر وحينئذ لا اثر فلا مؤثر
ولا جائز ان يكون عدميا لانه لو كان عدميا لكان بمعنى انه زال لزوال شرطه وهو باطل ايضا لان
شرط العرض الجوهر وزواله محال اذا انتفاؤه لا يكون من نفسه والا لزم الانقلاب كما مر بل يكون
بسبب امر اخر وذلك السبب اما ان يكون وجوديا او عدميا لا جائز ان يكون وجوديا لما مر من انه
انما يكون موجبا او مختارا ولا عدميا ايضا لانه لو كان عدميا لكان بمعنى زوال الشرط ان
كان عرضا لزم الدور وان كان جوهرا كان عدمه ايضا بواسطة انتفاء شرط هو ايضا جوهر وهكذا
فيلزم التسلسل وهما محالان فثبت ان العرض لو بقى لامتنع زواله لكن يعلم بالضرورة ان زواله

ليس يمتنع فيكون بقاؤه ممتنعا والمصنف قدم بيان السبب لعدمي على المختار للاختصار وذلك
لانه ابطل القسمين بلزوم الدور ولم يذكر التسلسل وماذكرناه اولى واجيب عن آ بمنع
المقدمتين اعني قولهم ان البقاء عرض قايم بذات الباقي وقولهم لا يجوز قيام العرض بالعرض
وعن ب بوجوه آ انا لا نسلم انه لا يجوز ان يكون المقتضي لعدم العرض ذاته بل يقول ان ذات العرض
يقتضي عدمه لكن بعد زمنه على معنى انه بعد بقايه ازمنة كثيرة تقتضي ذاته العدم وهذا مثل قولكم الرض
جايز الوجود في الزمان الاول ممتنع الوجود بعده ولا فرق بينهما فان اقتضى القول بعدمه بعد ازمنة انقلاب
الممكن ممتنعا فكذا يقتضي القول بعدمه بعد الزمان الاول الانقلاب ايضا فان منعتم الانقلاب بطل اصل
دعويكم ان العرض يمتنع بقاؤه لانه ح يلزم الانقلاب من الامكان الى الامتناع اذ امتناع البقاء هو ان
يصير في الزمان الثاني والثالث وغير ذلك ممتنعا وان جوزتم بطل دليلكم فما تقولون هنا نحن
نحن نقول هناك ب ان دليلكم يدل على امتناع زوال العرض لان زواله اما ان يكون بنفسه وهو
محال والا يلزم الانقلاب او بسبب وذلك السبب اما وجودي او عدمي الى اخر ماذكرتم فيكون الالزام مشتركا
فما هو جوابكم فهو جوابنا عما ذكرتم فقول المصنف الالزام مشترك يجوز ان يحمل على هذا وعلى الاول ايضا
ج انا لا نم ان المؤثر لو كان موجبا وجوديا يكون تاثيره بطريق طريان الضد لم لا يجوز ان
يكون المقتضي لعدم العرض مؤثرا مباينا عن محله موجبا ويكون تاثيره فيه بطريق الاعدام بدون
ورود الضد سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون المؤثر طريان الضد على مجاور محل العرض كما نشاهد في ورود
ساير الاضداد فان الحرارة ترد على الهواء المجاور لمحل البرودة والسواد يرد على مجاور محل البياض ويزيل
البياض وذلك ليس مشروطا بعدم الضد د انا نختار ان المقتضي لعدم العرض امر عدمي قوله
لو كان عدميا لكان بمعنى زوال الشرط وذلك الشرط ان كان عرضا لزم الدور قلنا لم لا يجوز ان
يكون لذلك الشرط عرضا غير مستمر الوجود فان من الاعراض عندنا ما يستمر وجوده كالالوان
والطعوم ومنها ما لا يستمر كالاصوات والحركات وح لا يلزم الدور لانا نقول ان ما لا يستمر منها شرط
لوجود ما يستمر فعند انقطاعها يعدم الباقي لزوال شرطه ه انا نختار ان المقتضي لعدم العرض
فاعل مختار قوله فان صدر منه اثر كان تحصيله في امر وجودي وان لم يصدر لا يكون مؤثرا قلنا
ممنوع اذ يجوز ان يكون اثره عدما متجددا اي نفس الاعدام فان ابطال الوجود امر لم يكن ثم تجدد وهو

معقول يصدر عن كل واحد منا واورد على هولاء ايضا بان ماذكرتم من امتناع بقاء الاعراض
لو كان حقا لزم انتفاء العقود باسرها مثل النكاح وغيره لكونها اعراضا فاجابوا بان العقود
بمنزلة الاعيان في الشرع وهذا لا تقوله عاقل ثم ان النظام قال يمتنع بقاء الاجسام متمسكا
بهذا الدليل وهو كما ترى في الوثوق والمتانة قال الخامس في امتناع قيام العرض
الواحد بمحلين اذ لو جاز لجاز حصول الجسم الواحد في مكانين ولامتنع الجزم بان السواد المحسوس
في هذا المحل غير المحسوس في ذاك ويلزم اجتماع علتين مستقلتين على تشخص واحد وزعم جمع من
الاوايل ان الاضافات كالجوار والقرب تعرض لامرين وقال ابو هاشم التاليف يقوم بجوهرين
والا لما امتنع عن الانفكاك كالمتجاورين ولا يقوم باكثر والا انعدم بعدم الثالث فلا يبقى الباقيان
مولفين واجيب بان احالة عسر الانفكاك الى احتياج التاليف اليهما اولى من احالته
الى احتياج احدهما الى الاخر او الصاق الفاعل المختار اقول اختلف في انه هل يجوز قيام
العرض الواحد بمحلين والاكثرون ذهب جمهور العقلاء الى امتناعه لوجوه آ انه لو جاز قيام العرض
الواحد بمحلين لجاز حصول الجسم الواحد في مكانين لكن التالي باطل بالاتفاق فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان العقل اذا جوز ان يكون العرض الحال في هذا المحل في حالة واحدة هو بعينه
الحال في محل اخر وحكم بصحة ذلك ولا استبعده وكذا يجوز في الجسم لان الجسم محله وكما ان العرض
لا بد له من محل لا بد للجسم من مكان ب لو جاز كون العرض الواحد في محلين لامتنع الجزم بان
السواد المحسوس في هذا المحل غير المحسوس في ذاك والتالي باطل لانا نجزم ان السواد المحسوس
في الثوب غير المحسوس في الفرس ج لو جاز كون العرض الواحد في محلين لزم اجتماع علتين
مستقلتين على معلول شخصي والتالي باطل لما مر في بحث العلل والمعلولات اما بيان الملازمة
فلان تشخص العرض انما هو بمحله لما عرفت فلو جاز كونه في محلين حالة واحدة لكان كل واحد
من المحلين علة لتشخصه ويلزم المحذور وقوله على تشخص واحد يجوز فيه ثلثة اوجه على تشخص
واحد بالصفة وتشخص واحد بالاضافة اي تشخص امر واحد وتشخص واحد بالصفة بدون التاء ويكون
ذلك التشخص عبارة عن المتشخص هذا توجيه كلامه لكن في الوجوه المذكورة نظر اما في الاول فلان
قياس الجسم على العرض في حلولهما في المحال ليس بصواب لانه لو جاز قياس احدهما على الاخر في

الحلول لجاز ان يقال يمتنع اجتماع العرضين في محلّ واحد كما يمتنع اجتماع الجسمين لكن
اجتماع العرضين في محلّ واحد جايز بالاتفاق كالسواد والحركة واما في الثاني فبان يقال
لا م انا نجزم بذلك سلّمنا لكن نحن ما ادّعينا ان جميع الاعراض كذلك بل قلنا يجوز في البعض
ذلك وح عدم امتناع الجزم في البعض لا يدلّ على عدم امتناعه في الجميع واما في الثالث
فظاهر لانه مبني على ان تشخص العرض بما هو بمحلّه وقد عرفت ما قلنا فيه هذا والحق ان بديهة
العقل حاكمة بان الموجود الواحد في آن واحد يمتنع ان يكون في موضعين سواء كان جوهرا
او عرضا قيل لا نسلّم ذلك فان النقطة فصل مشترك بين خطين وهي قايمة بهما ضرورة اجيب
بان لكلّ خط طرفين هو نقطة واذا ماس طرف احدهما طرف الآخر تماست النقطتان وح يتوهم
انها واحدة وليس كذلك وزعم جماعة من قدماء الفلاسفة انه يجوز قيام العرض الواحد بمحلّين
واكثر كما في الاضافات فان الجوار عرض قايم بالجيران والقرب عرض قايم بالقريبين وكذا الاخوة
قايمة بالاخوين فان المتضايفين لا بد لهما من رابطة تربط احدهما بالآخر وح يلزم ان يكون القايم
باحدهما بعينه هو القايم بالآخر اذ لو لم يكن كذلك لانقطع كل منهما عن الآخر فينتفي الاضافة وللقايل
ان يقول لا م ان الرابطة تقتضي ان يكون القايم باحدهما هو القايم بالآخر وانه لو لم يكن كذلك لزم
الانقطاع وقال ابو هاشم التاليف عرض قايم بجوهرين لان المراد بالتاليف هو الرابطة التي
يصعب بواسطتها انفكاك بعض اجزاء الجسم عن بعض فينبغي ان يكون قايما بهما جميعا اذ لو كان
قايما باحدهما دون الآخر لما امتنعا عن الانفكاك كما لا يمتنع في المجاورين انفكاك احدهما عن الآخر لعدم التاليف
بينهما واذا كان قايما بهما ثبت جواز قيام العرض بمحلّين ثم قال ولا يقوم باكثر من جوهرين اذ
بالجوهرين يحصل التاليف ويقوم بهما فاذا انضم اليهما ثالث يحصل تاليف آخر يقوم بالثالث
وباحد الاولين واذا انضم اليهما رابع يحصل تاليف آخر يقوم به وباحد الثلثة المتقدمة وهكذا فالتاليف
دايما قايم بجوهرين لا باكثر لانه لو قام باكثر منهما لانتفى عند انتفاء الثالث فلا يبقى الباقيان
مولفين ونعلم انه ليس كذلك **واجيب** عنه بان عسر الانفكاك لم لا يجوز ان يكون
بواسطة احتياج احدهما الى الآخر او بالصاق الفاعل المختار احدهما بالآخر بحيث يعسر الانفكاك
وليس حوالة عسر الانفكاك الى احتياج التاليف الى الجوهرين اولى من حوالته الى احتياج احدهما

الى الآخر والصاق الفاعل المختار **قال** الفصل الثاني في مباحث الكم الاول في
اقسامه الكم اما ان ينقسم الى اجزاء لا تشترك في حدّ واحد وهو المنفصل ويسمى العدد او الى اجزاء
تشترك وهو المتصل فان لم يكن قارّ الذات فهو الزمان وان كان فهو المقدار فان انقسم في جهة
واحدة فهو الخط وبه ينتهي السطح كما هو ينتهي بالنقطة وان انقسم في جهتين فهو السطح والبسيط
وبه ينتهي الجسم وان انقسم في الجهات الثلث فهو الجسم التعليمي والثخين والثخن ما بين
السطوح فان اعتبر نزولا فعمق وان اعتبر صعودا فسمك وقد يطلق العمق على البعد المقاطع للطول
وهو البعد المفروض اولا وقيل الطول الامتداد بين المتقاطعين في السطح والاخذ من راس الانسان الى
قدمه ومن ظهر ذوات الاربع الى سفله والعرض هو المفروض ثانيا والامتداد الاقصر والاخذ من
يمين الانسان الى يساره ومن راس الحيوان الى ذنبه والطول والعرض والعمق كميات ماخوذة مع اضا
فات **اقول** لما فرغ عن المباحث المشتركة بين الاعراض شرع في البحث عن كل واحدة
من المقولات التسع وانما قدم الكم لانه اعمّ وجودا من الكيف واضح وجودا من الباقية اما آ فلان
العدد نوع من الكم وليس مقصورا على الامور المقارنة للكيفية واما ب فلان غيره ليس
متقررا في ذات موضوعه تقرر الكم وهو ينقسم بالقسمة الاولى الى المتصل والمنفصل وذلك لانه ان
انقسم الى اجزاء لا تشترك في حدّ واحد يسمى المنفصل كالعدد فانه ينقسم الى اجزاء هي الوحدات ليس
في تلك الوحدات واحد يكون حدّا مشتركا بينها وقوله ويسمى العدد معناه ان الكم المنفصل كالاثنين
والثلثة والاربعة الى آخر المراتب يسمونه العدد وان انقسم الى اجزاء تشترك في حدّ واحد يسمى الكم المتصل
وهو ان كان بحيث لا يجتمع اجزاؤه في الوجود يسمى غير قارّ الذات كالزمان فان اجزاءه لا تجتمع
في الوجود كما ستقف عليه ان شاء الله تعم وبين تلك الاجزاء جزء موهوم مشترك بينها يسمونه
الحال وهي نهاية الماضي وبداية المستقبل وان كان بحيث تجتمع فهو المقدار وهو منحصر في
ثلثة لانه ان قبل القسمة في الطول فقط يسمى الخط وبه ينتهي السطح كما ينتهي الخط بالنقطة ولو قال
ان كان متناهيا لكان اولى وان انقسم في الطول والعرض يسمى السطح ويقال له البسيط ايضا
وان انقسم في الطول والعرض والعمق يسمى الجسم التعليمي ويقال له الثخين ايضا لان الثخين
شي له الثخن والجسم التعليمي كذلك وقد يطلق الثخين على مقابل الرقيق من الاجسام وبهذا المعنى

غير مراد هنا والمراد بالثخن ما يقع بين السطوح من الحشو او المقدار فما يكون كناية عن الحشو او المقدار
وقيل الثخن حشو ما بين السطوح وفيه زيادة وهي لفظة ما اذ يصير معناه حشو شيء من السطوح وذلك الشيء
لا بد ان يكون كناية عن المقدار او الحشو او امر آخر وعلى التقادير يفسد المعنى وذلك الثخن ان اعتبرته
نزولا كما في الماء يسمى عمقا وان اعتبرته صعودا كما في البيت يسمى سمكا وقد يقال للبعد المقاطع للطول
والعرض انه عمق ايضا قال بعض الشارحين المصنف لم يذكر العرض ووجب ذكره والا يلزم ان يكون
العرض على هذا الاصطلاح عمقا اذ يصدق عليه انه بعد مقاطع للطول قلت هذا سهو منه
فانه لو قرأ قوله فيما بعد والعرض هو المفروض ثانيا بالجر عطفا على قوله للطول لما قال ما قال وانما ترك
المصنف ذكره للاختصار فذكر تعريف الطول عند ذكر الطول ولما فرغ من تعريفه ذكر العرض ولولا هذا
الترتيب لوجب ذكر الطول والعرض مرة اخرى وانما اوقعه في ذلك انما ترك الواو في قوله والعرض هو
المفروض كما هو في جميع النسخ وكانه وقع من قلم الناسخ او توهم وقوع قوله وهو البعد اي الطول وهو البعد
المفروض اولا كالخط وانما قال اولا لتقدم الطول على العرض والعمق فالبعد الذي
يفرض هو الطول وقيل الطول هو اطول الامتدادين المتقاطعين في السطح بدون اعتبار التقدم والتأخر
وقيل هو الامتداد الآخذ من راس الانسان الى قدمه ومن ظهر ذوات الاربع من الحيوانات الى اسفلها
وهذا ليس على ما ينبغي اذ الطول هو الامتداد الآخذ من راس ذوات الاربع الى ذنبها والذي من
الظهر الى سفلها هو العرض والعرض هو البعد المفروض وقيل هو اقصر الامتدادين المتقاطعين
في السطح وقيل هو الامتداد الآخذ من يمين الانسان الى يساره ومن راس ذوات الاربع الى ذنبها وعلى
التعريفات كلها الطول والعرض والعمق كميات ماخوذة مع اضافات عارضة لها كما تصورت في
تعريفات كل واحد منها قال الثاني في الكم بالذات وبالعرض الكم بالذات ما يكون
كما في نفسه والكم بالعرض ما يكون حالا في كم كالزمان فانه وان كان متصلا بالذات فانه متصل
بالعرض لقيامه بالحركة المنطبقة على المسافة ومنفصل اذا قسم بالساعات او محلا له كالجسم والمعدود
او حالا في محله كما يقال هذا الابلق بياضه اكثر او متعلقا به كالقوة المتناهية والغير المتناهية
بحسب تناهي الآثار ولا تناهيها عددا او زمانا اقول هذا تقسيم آخر لمطلق الكم بوجه
آخر وهو قسمته الى ذاتي وعرضي والمراد بالكم الذاتي هو الذي يكون في نفسه كما لا باعتبار الحال

ولا باعتبار المحل ولا باعتبار التعلق كالعدد والمقادير الثلثة فان كون هذه الاشياء كما ليس باعتبار
الحال والمحل وغيره بل من حيث الذات والكم بالعرض هو الذي لا يكون كميته باعتبار نفسه وهو اربعة آ
ما يكون حالا في الكم بالذات كالطول والقصر فانهما ليسا كما بالذات لكنهما يعرضان له كما يقال هذا الخط
طويل بالنسبة الى ذاك وذاك قصير بالنسبة اليه وكالزمان فانه مع كونه كما متصلا بالذات فهو كم متصل
بالعرض فهو كم منفصل بالعرض ايضا اما كونه كما متصلا بالذات فقد عرفت واما انه كم متصل بالعرض فلانه
مقدار الحركة فيكون قائما بها منطبقا عليها والحركة منطبقة على المسافة التي هي متصلة بالذات فيكون
الزمان منطبقا على المسافة ولهذا يتقدر الزمان بها كما يقال زمان فرسخ اكثر او اقل واما انه كم منفصل
بالعرض فظاهر لانه يعرض له الانقسام بالدرجات والساعات والايام والاسابيع والشهور والسنين
فيكون كما منفصلا بالعرض قيل لا يجوز ان يكون الزمان كما متصلا بالعرض لانه بالاتفاق كم متصل
بالذات فلو كان كما متصلا بالعرض لكان عارضا للمتصل بالذات فيكون الشيء عارضا لنفسه واجيب
بانه لا يلزم عروض الشيء بعينه لنفسه بل غايته يلزم عروض ما من مقولته له ولا استحالة في ذلك فان
القرب والبعد من مقولة الاضافة والاقربية والابعدية العارضتان للاقرب والابعد ايضا من
مقولة الاضافة والثاني ما يكون محلا للكم بالذات وهو قد يكون متصلا ومنفصلا اما المتصل فكالجسم
الطبيعي الذي هو محل للجسم التعليمي الذي هو كم متصل بالذات واما المنفصل فكالمعدود الذي
هو محل العدد الذي هو كم منفصل بالذات الثالث ما يكون حالا في محل الكم بالذات كالبياض
الذي في الابلق فانه يقال هذا الابلق بياضه اكثر من سواده او اقل وهو حال في الجسم الطبيعي
الذي هو الابلق وهو محل الجسم التعليمي الذي هو كم بالذات الرابع ما يكون متعلقا بما يعرض
له الكم بالذات كالقوى المؤثرة في الاشياء فانها بواسطة تناهي آثارها ولا تناهيها عددا او زمانا
يوصف بخواص الكم وهو التناهي واللاتناهي كما يقال القوة متناهية او غير متناهية لما ينتهي
العدد المضاف الى القوة او ينتهي الى زمان بقاء الفعل وظاهر ان هذا التناهي لم يعرضها بالذات
بل بالعرض قال الثالث في عرضية هذه الكميات قال المتكلمون العدد مركب من
الوحدات التي هي اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج كما سبق واما المقادير فهي الجسمية او
جزؤها بناء على ان الاجسام مركبة من اجزاء لا تتجزى وليست هي امرا زائدا عليها والا لانقسمت بانقسام

الجسم الذى هو محلها فينقسم الخط عرضا والسطح عمقا هذا خلف قيل ليست هى من الاعراض
الماديه فلا يلزم انقسامها واجيب بان السطح مثلا ان لم يكن فى شئ من
الاجزاء المفروضة للجسم فلا يكون حالا فيه وان كان فاما ان يوجد بتمامه فى كل واحد فيقوم
الواحد بالكثير او لا بتمامه فيلزم القسمة احتج الحكماء بان الجسم الواحد قد يتوارد عليه المقادير
المختلفة مع بقاء الجسمية المعينة بحالها وبان الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمى المتخلخل
تارة والمتكاثف اخرى فلا يكون جوهرا واجيب عن آ بان المتغير هو الشكل او اوضاع
الجسم وعن ج بمنع المقدمات اقول اختلف فى هذه الكميات المتصلة و
المنفصلة هل هى من الاعراض الوجودية او العدمية وهل هى كلها اعراض او بعضها اعراض وبعضها
جواهر وفى بعض النسخ فى عدمية هذه الكميات اى فى كونها امورا اعتبارية وهى الاصح فذهب
الحكماء الى انها اعراض موجودة وقال المتكلمون اكثر هذه الكميات ليس
بموجود فى الخارج اما المنفصل فلان العدد لا شك فى انه مركب من الوحدات وهى اعتبارات
عقلية لا وجود لها فى الخارج كما سبق والمركب مما لا وجود له فى الخارج لا يكون له وجود
فى الخارج واما المتصل فلان المقادير اعنى الخط والسطح والجسم التعليمى لو كانت موجودة فى الخارج
لكانت اما نفس الجسمية اى نفس الجسم الطبيعى او جزءها بناء على ان الاجسام مركبة من اجزاء لا تتجزى
اذ على تركبها من الهيولى والصورة لا يكون لها اجزاء بالفعل حتى يقول اما نفس الجسمية او جزءها
او امورا زايدة عليها حالة فيها وعلى الاول والثانى لا يكون اعراضا وعلى الثالث
يلزم انقسامها بانقسام محلها الذى هو الجسم لكن ذلك محال لان الجسم ينقسم كما عرفت
طولا وعرضا وعمقا فلو انقسمت هذه بانقسامه لزم انقسام الخط عرضا والسطح عمقا وهو
خلاف المفروض لان الخط هو الذى ينقسم طولا فقط والسطح هو الذى ينقسم طولا وعرضا فقط
وقيل على هذا الدليل لا نسلم ان المقادير على تقدير كونها زايدة حالة فى الجسم يلزم
انقسامها بانقسام المحل وانما يلزم ذلك ان لو كان حلولها فى الجسم حلول السريان بان يكون كل
جزء من اجزاء المقادير حالا فى كل واحد من اجزاء الجسم ولم قلتم انه كذلك واجيب
بان حلولها حلول السريان لان السطح مثلا حال فى الجسم فهو لا يخ اما ان يكون حالا

في الاجزاء

فى الاجزاء المفروضة للجسم او لا يكون حالا فى شئ منها والثانى محال والا يلزم ان لا يكون حالا فى الجسم
اصلا وهو ضرورى البطلان وان كان حالا فى اجزائه المفروضة فلا يخ اما ان يكون بتمامه حاصلا
فى كل جزء من اجزائه او فى كل واحد من اجزائه شئ من اجزاء السطح والاول محال والا يلزم قيام العرض
الواحد بالمحال المتعددة والثانى هو المطلوب اذ هو معنى حلول السريان وح ينقسم السطح وهو
المدعى والغرض من تقييد الاجزاء بالمفروضة دفع اعتراض يرد ههنا تقريره ان ما ذكرتم انما يتم ان
لو كان الجسم مركبا من الاجزاء وذلك غير مسلم عندنا وتقرير الدفع انكم مع انكاركم كون الجسم مركبا من
الاجزاء تقولون بان له اجزاء مفروضة وبه يتم المدعى احتج الحكماء على ان المقادير اعراض
موجودة زايدة على الجسمية بوجهين آ ان الجسم الواحد يتغير بان يتوارد عليه مقدار معين
ويزول عنه ثم يتوارد عليه مقدار آخر ويزول عنه وعلى هذا مع بقاء الجسمية فى جميع الاحوال
بحالها كالشمعة المعينة اذا جعلتها كرة ثم اسطوانة ثم مكعبا فانها تتبدل المقادير بحسب تبدل
الاشكال فى الاحوال باقيه بحالها فيكون المقادير غير الجسمية وهى قايمة بالجسم فيكون اعراضا
موجودة زايدة عليه ب ان الخطوط والسطوح صفات للجسم التعليمى يعنى قايمة به والجسم
التعليمى يتخلخل تارة فيزيد مقداره ويتكاثف اخرى فينقص مقداره فلا يكون جوهرا لان
الجوهر لا يتغير من طبيعته النوعية بالزيادة والنقصان فيكون عرضا والخط والسطح صفتان له
فيكونان عرضين ايضا فيكون المقادير كلها اعراضا موجودة زايدة على الجسم واجيب
عن آ بانا لا نسلم ان المتغير هو المقدار بل هو شكل الجسم او اوضاع اجزائه الا ترى انه اذا زيد فى
طوله ينقص فى عرضه وبالعكس فالمقدار لا يتغير فى الاحوال بل المتغير هو الاشكال وهذا يدل
على ان الشكل زايد على الجسمية لا المقدار وعن ب بمنع ما ذكرتم من المقدمات كلها فانا لا نم
ان الخطوط والسطوح من صفات الجسم التعليمى بل هما من صفات الجسم الطبيعى ولا نم ثبوت
التخلخل والتكاثف لانه مبنى على تحقق الهيولى ونحن نذكر بطلانه ولئن سلم فلا نسلم ان المتغير
هو الجسم التعليمى بل هو الجسم الطبيعى كما قلنا فى الاول قال الرابع فى الزمان من الناس
من انكر وجوده لانه لو كان قار الذات اجتمع الحاضر والماضى فيكون الحادث اليوم حادثا
يوم الطوفان ولو لم يكن لزم تقدم بعض اجزائه على بعض تقدما لا يتحقق الا مع الزمان وتسلسل

واجيب بان تقدم الماضى بذاته لا بزمان اخر والمثبتون تمسكوا بوجهين آ
انا اذا فرضنا حركة فى مسافة معينة بقدر من السرعة واخرى مثلها ابتدتا معا وقطعتا
المسافة معا فان تاخرت الثانية فى الابتداء ووافقت فى الوقوف قطعت اقل وكذا ان
وافقتها اخذا وتركا وكانت ابطاء فبين الاخذ الاولى وتركها امكان اقل من ذلك بتلك
السرعة المعينة وهو جزء من الامكان الاول فيكون قابلا للزيادة والنقصان ولا شىء من
العدم كذلك ب كون الاب قبل الابن ضرورى فتلك القبلية ليست وجود الاب ولا عدم
الابن لتعقلهما مع الغفلة عنها ولا امرا عدميا لانها نقيض اللاقبلية فهو اذن زايد ثبوتى
اقول اختلف الناس فى الزمان فذهب جمهور المحققين الى انه موجود وانكره
قوم من قدماء الفلاسفة مستدلين بان الزمان ان كان موجودا فلا يخ اما ان يكون قار
الذات وهو الذى يوجد اجزاؤه معا او غير قار الذات لا سبيل الى الاول والا اجتمع الحاضر والماضى
فيكون هذا اليوم ويوم الطوفان معا وهو ضرورى البطلان لانه يلزم ان يكون الحادث فى هذا
اليوم حادثا يوم الطوفان ولا الى الثانى لانه لو كان غير قار الذات لصدق ان جزءا منه كان
حاصلا قبل وعدم الان وجزءا ليس الان ويحصل بعد والقبلية والبعدية لا تتحقق الا بالزمان
فيلزم تقدم بعض اجزائه على بعض بتقدم لا يتحقق الا مع الزمان فيكون للزمان زمان
اخر ويتسلسل **واجيب** بانا نختار انه غير قار الذات ولا م ان تقدم بعض
اجزائه على بعض انما هو بالزمان حتى يلزم ان يكون للزمان زمان اخر بل تقدم بعض
اجزائه على بعض انما هو بذاته لا بزمان اخر فان امس متقدم على اليوم بذاته لا بامر اخر
كتقدم الواجب على ما سواه عندكم واحتج القايلون بوجوده بوجهين آ ان الزمان لو لم
يكن موجودا لم يكن قابلا للمساواة والزيادة والنقصان لكنه قابل لها لانا اذا فرضنا
متحركا يتحرك فى مسافة معينة بقدر معين من السرعة مثلا وفرضنا معه متحركا اخر يتحرك فى تلك
المسافة بعينها وعلى ذلك المقدار من السرعة فحينئذ ان ابتدا معا وتركا معا قطع كل واحد
منهما تلك المسافة ويكونان حد مساويا للاخر وان تاخر الثانى فى الابتداء عن الاول ووافق
فى الوقوف اى تركا معا يكون الثانى قطع من تلك المسافة اقل مما قطعها الاول بالضرورة

وكذا ان ابتدا الثانى مع الاول وتركه معه وكان ابطاء من الاول يكون قطعه اقل من قطع الاول بالضرورة
فظهر ان بين ابتداء حركة الاول وانتهائها امكان متسع قطع مسافة معينة بسرعة معينة ويسع
قطع مسافة اقل من المسافة الاولى ببطوء معين ضرورة ان البطوء يقطع فى ذلك الامكان من المسافة اقل
وان بين ابتداء حركة الثانى وانتهائها امكان اقل من ذلك اى من الامكان الاول بتلك السرعة المعينة
والامكان الثانى جزء من الامكان الاول فيكون هذا الامكان قابلا للمساواة والزيادة والنقصان وهو
ليس نفس المسافة لانا بينا ان السريع والبطىء الموافق للسريع فى الابتداء والانتهاء يشتركان فيه
ويتفاوتان فى المسافة وما به الاشتراك غير ما به التفاوت فلا يكون احدهما الاخر وليس نفس
الحركة ايضا لما سياتى فيكون هو الزمان وقد بينا انه قابل للمساواة والزيادة والنقصان فيكون
وجوديا اذ لا شىء من العدمى كذلك ب انا نعلم بالضرورة ان وجود الاب قبل الابن فهذه القبلية لا تخ
اما ان يكون نفس وجود الاب او نفس عدم الابن او امرا زايدا عليهما لا جايز ان يكون نفس وجود
الاب ولا نفس عدم الابن لانا نتصور وجود الاب وعدم الابن مع ذهولنا عن هذه القبلية فيكون
امرا زايدا وح لا يجوز ان يكون عدميا لانها نقيض اللاقبلية التى هى عدمية فيكون امرا ثبوتيا زايدا
على وجود الاب وعدم الابن فلا بد له من معروض ثابت وليس ذلك الا الزمان فيكون الزمان
موجودا **واجيب** عن الوجهين بان تلك الامكانات التى ذكرتم فى الوجه الاول وادعيتم
انها عبارة عن الزمان وكون القبلية التى ذكرتم فى الثانى وقلتم انها امر زايد ثبوتى لا بد له من
معروض كلها من الاعتبارات العقلية لا تحقق لها فى الخارج فلا يلزم من ذلك وجود الزمان فى
الخارج الذى هو المدعى **قال** ثم اختلفوا فقيل انه جوهر لا يقبل العدم والا لكان
عدمه بعد وجوده بعدية لا تتحقق الا مع الزمان فيلزم وجوده حال عدمه وهو محال ورد
بان المحال انما لزم من فرض عدمه بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقا وقيل هو الفلك الاعظم
لانه محيط بجميع الاجسام وخلله ظاهر وقيل حركته لانه غير قار الذات ومنع بان الحركة هى اما
سريعة او بطيئة والزمان ليس كذلك وقيل مقدارها وهو قول ارسطو ومتابعيه واحتجوا
بان الدليل دل على انه يقبل المساواة والمفاوتة وما كان كذلك فهو كم فالزمان كم ولا يكون
منفصلا والا لانقسم الى ما لا ينقسم فهو متصل غير قار الذات لان اجزاءه لا تجتمع وله مادة

لا يكون المسافة ولا المتحرك ولا شيا من هياته القارة فيكون هيئة غير قارة وهي الحركة وتلك
الحركة تكون مستديرة لان المستقيمة تنقطع والزمان لا ينقطع ويكون اسرع الحركات لان
الزمان يقدر به ساير الحركات وهو الحركة اليومية واعلم ان مدار هذه الحجة على ان قبول المساواة
يقتضي الكمية وذلك انما يثبت لو ثبت قبولها لذاته وان الجوهر الفرد ممتنع الوجود لذاته وان
كونه كما متصلا غير قار يستلزم ان يكون له محل اما لعرضيته او لحدوثه المحوج الى المادة اقول
القايلون بوجود الزمان اختلفوا في حقيقته فذهب بعضهم الى ان الزمان جوهر ومال
اخرون الى انه عرض ثم اختلف الاولون فقال بعضهم انه جوهر مجرد قايم بنفسه ليس بجسم
ولا جسماني ولا يقبل العدم وقال الباقون منهم انه الفلك الاعظم وكذا اختلف
القايلون بكونه عرضا فزعم بعضهم انه حركة الفلك وقال بعضهم انه مقدار الحركة وهو
مذهب ارسطاطاليس واتباعه وذهب ابو البركات الى انه مقدار الوجود واحتج من قال انه
جوهر مجرد قايم بنفسه ليس بجسم ولا جسماني ولا يقبل العدم بان فرض عدمه يستلزم المحال لانا
بينا انه امر موجود فلو قبل العدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يتحقق الا مع الزمان اذ ليس
معنى كون عدم الشي بعد وجوده الا ان عدمه حصل في زمان بعد زمان وجوده ولو صح ذلك
لزم وجوده حال عدمه وهو محال واجيب عنه بان هذا المحال انما لزم من فرض عدمه
مع تقييده بان يكون بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقا ولا يلزم من ذلك عدم قبوله العدم
لذاته واحتج من قال انه الفلك الاعظم بان الفلك الاعظم محيط بجميع الموجودات والزمان
ايضا كذلك فيكون احدهما هو الاخر واجيب عنه بوجهين آ انه مركب من موجبتين
في الشكل الثاني وقد مر انه لا ينتج ب ان الحد الاوسط فيه غير مكرر لان معنى قولنا الفلك
الاعظم محيط بجميع الموجودات انه حاو لها واحاطة الزمان ليس بهذا المعنى وقول المصنف
وخلله ظاهر اشارة الى كليهما واحتج من قال انه حركة الفلك الاعظم بانه غير قار الذات
ومشتمل على الماضي والمستقبل والحال كما ان الحركة كذلك واجيب عنه بوجهين آ
انه قياس عن موجبتين في الشكل الثاني ب ان الحركة يقال لها انها سريعة او بطيئة فتوصف
بالسرعة والبطو ولا يقال الزمان انه سريع او بطي فلا يكون احدهما الاخر واحتج من ذهب الى انه مقدار
حركة

حركة الفلك الاعظم بان ما مر من الدليل على وجود الزمان دل على انه قابل المساواة والزيادة
والنقصان لذاته وما كان كذلك فهو كم ولا يجوز ان يكون منفصلا والا لانقسم الى ما ينقسم الكم
المنفصل اليه الى الاجزاء لا اشتراك في حد واحد كالوحدات لكنه ليس كذلك لان الزمان ينقسم الى
ما لا يتناهى بناء على امتناع الجوهر الفرد فيكون متصلا وليس قار الذات لان اجزاءه لا تجتمع
والا لكان اليوم مع الماضي والمستقبل وهو محال فيكون اجزاؤه انما توجد على سبيل التصرم
والتجدد وكل كم يكون وجوده على سبيل التصرم والتجدد يحتاج الى مادة اما لعرضيته او لحدوثه
فمادته اما ان يكون هي المسافة او المتحرك او شيا من هيات المتحرك القارة او من هياته الغير
القارة التي هي الحركة لا جايز ان يكون هي المسافة والا لزم ان يكون الزمان مطابقا للمسافة ابدا وليس
كذلك لان المختلفين في المسافة قد يتساويان في الزمان كما يتحرك احدهما فرسخا في ساعة والاخر فرسخين
والمقدار من السريع الواحد لا يكون مقدارا لمادتين مختلفتين في الصغر والكبر وكذا
المختلفان في الزمان قد يتساويان في المسافة كما يتحرك احدهما فرسخا في ساعة والاخر في ساعتين
ولا يجوز ان يكون لمادة واحدة مقداران ولا ان تكون هي المتحرك والا لكان الابطاء اعظم حجما
لان زمان الحركة البطيئة يكون اعظم والتقدير ان الزمان مقدار المتحرك وما يكون مقداره
اعظم يكون هو ايضا اعظم بالضرورة لكن ذلك محال اذ الفلك المحيط اعظم من الكل مع كونه اسرع ولا
ان تكون شيا من هيات المتحرك القارة والا لكان الزمان ايضا قارا لان مقدار القار قار
فتعين ان يكون شيا من هيئته الغير القارة وهي الحركة فيكون الزمان مقدار الحركة لا المطلقة
اي المستقيمة والمستديرة بل المستديرة لان الحركة المستقيمة ان كانت الى المركز فعند انتهايها
اليه ينقطع وان كانت الى المحيط فكذلك والزمان لا ينقطع اذ لو انقطع لكان عدمه بعد وجوده
بعدية زمانية فعند عدمه يلزم وجوده وهو محال فيكون مقدار الحركة المستديرة لا المطلقة
بل لما هو اسرع الحركات وهي الحركة اليومية الا ترى انا اذا قلنا زمان دور القمر شهر معناه ان
مقدار دور القمر تسعة وعشرون مثلا لمقدار الحركة اليومية ويظهر منه ان الزمان مقدار للحركة
اليومية بالذات ومقدار لباقي الحركات بتوسطها هذا تقرير حجتهم واشار المصنف الى ضعفها
بوجوه آ ان هذه الحجة مبنية على ان قبول الزمان المساواة والمفاوتة يقتضي الكمية وهذا انما يثبت

ان لو ثبت ان ذلك المجهول ثابت للزمان لذاته لا للغير لانه لو كان تبواها الغير لا يلزم انتفاء
الكمية ب انها مبنية على امتناع وجود الجوهر الفرد لذاته في الخارج لانه على تقدير وجوده
يجوز ان يكون كما منفصلا ج انها مبنية على ان كون الزمان كما متصلا غير قار الذات يقتضي
ان يكون له محل اما لانه عرض والعرض لا بد له من محل او لانه يحدث على سبيل التصرم والتجدد
وكل ما كان كذلك لا بد له من محل هو المادة وهذه المقدمات كلها ممنوعة لانه لم يثبت حقيقتها
واحتج ابو البركات على ان الزمان مقدار الوجود بان الاشياء التي تكون في الزمان لا يتصور بقاؤها
الا في زمان مستمر والتي لا تكون في الزمان كالمجردات لا بد من ان يكون ابقايها مقدار في الزمان
فيكون الزمان مقدار الوجود واجيب بان هذه الحجة انتجت انه مقدار للبقاء
لا للوجود مع انه لو كان مقدارا للبقاء لزم الدور لان البقاء عبارة عن ثبوت الشيء في الحالة الثانية
بعد ثبوته في الاولى فيكون البقاء متوقفا على الزمان ولو كان مقدارا له لتوقف الزمان عليه
قال الخامس في المكان المكان امر موجود لان بديهة العقل تشهد بان المتحرك
ينتقل من مكان الى اخر والانتقال من العدم الى العدم محال وخارج عن المتمكن لان الجزء ينتقل بانتقاله
بخلاف المكان وهو السطح الباطن للحاوي المماس للظاهر المحوي عند ارسطو والبعد المجرد الموجود
الذي ينفذ فيه الجسم عند شيخه والمفروض عند المتكلمين دليل الاول ان المكان هو السطح
او الخلاء والثاني باطل بوجوه الاول انه لا يكون عدميا والا لما قبل الزيادة والنقصان ولا وجوديا
لوجوه آ انه لو حصل جسم في بعد مجرد لزم تداخل البعدين واتحادهما وتجويز ذلك ينفي التميز ويجوز حصول
العالم في حيز خردلة وهو محال ب ان تجرده لا يكون لنفسه ولا للوازمه والا لكان كل بعد كذلك
ولا لعوارضه والا لكان المفتقر الى المحل مستغنيا عنه لعارض وهو محال ج البعد ان كان
مما يتحرك كان له حيز فكان هناك ابعاد متداخلة الى غير نهاية وان سلم كان لها من حيث انها
باسرها قابلة للحركة مكان وذلك لا يكون بعدا وان لم يكن فالمانع عنها ان كان الذات
او ما يلازمها لم يتحرك الاجسام لما فيها من الابعاد وان كان مما يعرض لها وطبيعتها من حيث
هي قابلة للحركة ويعود الالزام اقول لما فرغ عن بحث الزمان شرع في بحث
المكان والبحث هاهنا في امور آ في انه هل هو امر موجود ام لا فذهب المتكلمون الى الثاني

والباقون الى الاول واختاره المصنف واحتج عليه بان بديهة العقل تشهد بان المتحرك ينتقل
من مكان الى اخر فلو كان المكان معدوما لكان انتقالا من العدم الى العدم لكن نعلم بالضرورة
ان الانتقال من العدم الى العدم محال فان التزم الخصم جوازه فهو التزام المحال وانكار مقتضى العقل
ب في ان المكان هل هو داخل في المتمكن او خارج عنه فذهب قوم الى الحق الاول والاكثرون
الى الثاني واختاره المصنف واحتج عليه بانه لو كان داخلا في المتمكن لانتقل بانتقاله ضرورة
انتقال الجزء بانتقال الكل لكن نعلم بالضرورة ان المكان لا ينتقل بانتقال الجسم فلا يكون
جزءا منه ولا حالا فيه ايضا بعين ما ذكرنا ج في حقيقته واضطربت الاراء فيها فذهب
ارسطو ومن تابعه الى ان المكان هو السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم
المحوي وذهب شيخه وهو افلاطون الى انه هو البعد المجرد الموجود في الخارج الذي
ينفذ فيه الجسم بحيث لو لم ينفذ لكان خلاء كما اذا تصورنا خروج الماء والهواء من الكوز علمنا
ان بين اطرافه طولا وعرضا وعمقا وهو البعد الذي ينفذ فيه الجسم فذلك البعد هو المكان
لان الناس كلهم يحكمون ان الماء فيما بين اطراف الكوز وقال المتكلمون هو الفراغ المتوهم
المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان خاليا كداخل الكوز مثلا فانه يجوز توهمه خاليا
مع كونه مشغولا وانما قيد بكونه مشغولا لانه لو لم يكن مشغولا لا يسمى مكانا الا بالمجاز فما
قالوا بالحقيقة هو البعد المذكور وليس الفرق بينهما الا انهم جعلوه امرا مفروضا متوهما
وافلاطن جعله امرا محققا موجودا وعلى القولين يلزم ان يكون المكان هو الخلاء وعلى
مذهب افلاطن امر وجودي وعلى مذهب المتكلمين عدمي احتج القائلون
بان المكان هو السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي بان المكان اما السطح
المذكور كما قلنا او الخلاء كما زعمتم والثاني باطل لوجوه آ ان المكان لو كان خلاء فلا يخ
اما ان يكون ذلك الخلاء عدميا او وجوديا والاول باطل لانه يقبل الزيادة والنقصان
فان الخلاء الواقع بين جداري صفة كبيرة اكثر من الواقع بين جداري صفة صغيرة بالضرورة
وكل ما يقبل الزيادة والنقصان لا يكون عدميا والثاني ايضا باطل لوجوه آ ان الخلاء لو كان
وجوديا فاذا حصل جسم في مكان لزم تداخل البعدين اما الملازمة فلان المكان عندكم بعد مجرد

و للجسم ايضا بعد فلو حصل بعد الجسم فيه لزم تداخل البعدين واتحادهما لتساويهما في الحل
والماهية وجميع اللوازم واما بطلان اللازم فلانه لو جاز تداخل البعدين لجاز تداخل الثلثة
والاربعة وهكذا وتجويز ذلك يفضي الى تداخل العالم في حيز خردلة واحدة ولارتفع الامان
عن الاشخاص اذ لم يمكن الجزم بان الشخص المعين واحد او اثنان او اكثر وذلك ضروري البطلان
ب ان الخلاء لو كان وجوديا وهو بعد مجرد عن المادة فتجرد هذا البعد الموجود لا يخ اما ان يكون
لذاته او للوازم ذاته او لعوارضه والكل محال اما الاول فلان تجرده لو كان لذاته لكان
كل بعد مجردا عن المادة لان مقتضى الذات واحد وما بالذات لا يزول ونعلم بالضرورة انه
ليس كذلك واما الثاني فلانه يلزم ايضا ان يكون كل بعد مجردا لان المراد باللازم هو الذي
يمتنع انفكاكه عن الذات اذا امتنع انفكاكه عن ذات البعد فيكون اقتضاؤه كاقتضائها واما
الثالث فلان تجرده لو كان لعوارضه لكان البعد بحسب ذاته مفتقرا الى المادة وبحسب
عوارضه مستغنيا عنها وهو محال لان ما بالذات لا يزول لعارض واذا لم يكن البعد
المجرد موجودا لم يكن الخلاء موجودا ج ان الخلاء لو كان وجوديا وهو بعد مجرد مكان للجسم فلا يخ
اما ان يصح عليه الحركة اولا ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول فلانه لو صح منه الحركة وهي انتقال من حيز
الى حيز اي من مكان الى مكان والمكان هو البعد المجرد فاذا تحرك الحيز الذي هو البعد يكون
حركته ايضا من حيز الى حيز اي من بعد الى بعد فيكون للبعد بعد والكلام في بعد البعد كالكلام
في البعد فيلزم ان يكون هناك ابعاد متداخلة بعضها في بعض الى غير نهاية وهو محال ولئن سلمنا
ان تداخل الابعاد الى غير النهاية ليس بمحال فلا بد لمجموع تلك الابعاد من حيث انها قابلة للحركة
من مكان لان الحركة بدون المكان غير متصورة وذلك المكان لا يجوز ان يكون بعدا لانه لو كان
بعدا لكان داخلا في جميع الابعاد وهو باطل لوجهين آ ان المكان خارج عن المتمكن كما بينا
ب ان ما فرضناه جميع الابعاد اولا لم يكن جميعا وحينئذ يظهر ان ما ذكرتم من ان المكان
هو البعد ليس بصواب واما الثاني فلانه لو امتنع عليه الحركة فاما ان يكون ذلك الامتناع لذات
البعد او لما يلازم ذاته او لشيء آخر مما يعرض ذاته والكل محال اما الاول والثاني فلانه لو كان
امتناع الحركة لذات البعد او لما يلازمه لزم امتناع الحركة على الاجسام لان في الاجسام ابعادا

والتقدير

والتقدير ان امتناع الحركة انما هو بواسطة البعد لكن نعلم بطلانه بالضرورة واما الثالث
فلان امتناع الحركة ان كان بواسطة امر عارض جائز الانفكاك يكون طبيعته من حيث هي
قابلة للحركة فيكون البعد مما يصح حركته ويرجع الى القسم الاول ويعود ما ذكرناه هناك من
الالزام وهو اما التسلسل او كون المكان امرا غير بعد **قال** الثاني انه لو كان
خلاء فزمان وقوع الحركة في فرسخ خلاء مثلا لو كان ساعة وفي فرسخ ملاء عشر ساعات وفي
ملاء اخر قوامه عشر قوام الاول ساعة فزمان ذي المعاوق كزمان عديم المعاوق وهذا خلف
اقول هذا دليل ثان على نفي الخلاء وتقريره انا لو فرضنا بين القوتين
مثلا وجود خلاء فرسخا فاذا تحرك الجسم فيه يقع حركته لا محالة في زمان اذ وجود الحركة بدون
الزمان محال فلنفرض انها تقع في ساعة ونفرض ايضا فرسخا آخر ملاء فاذا تحرك ذلك
الجسم بتلك القوة التي تحرك في المسافة الخلائية تقع هذه الحركة ايضا في زمان وذلك الزمان
ينبغي ان يكون اطول من زمان قطع المسافة الخلائية لوجود العائق هنا دون ثمة ويعرف
بالضرورة ان الحركة مع العائق لا يكون كهي لا معه ولنفرض انها تقع في عشر ساعات
فبين الزمانين نسبة بالعشر ويمكن ان يكون فرسخ اخر ملاء اخر ارق من الملاء الاول بحيث
يكون نسبة هذا الملاء الى الملاء الاول بالعشر ايضا اي يكون الاول مثل هذا عشر مرات فاذا
تحرك المتحرك فيه يقع حركته لا محالة في ساعة لانا بينا ان نسبة هذا الملاء الى الملاء الاول
كنسبة الملاء الاول الى الخلاء والحركة في الخلاء وقعت في ساعة فههنا يكون كذلك فيلزم ان
يكون زمان حركة ذي المعاوق اي التي تقع في الملاء الثاني كزمان حركة عديم المعاوق
اي التي تقع في الخلاء هذا خلف **قال** الثالث لو كان خلاء سواء كان
عدما او بعدا متشابها لم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه اولى فلا يسكن فيه ولا يميل اليه
اقول هذا دليل ثالث على نفي الخلاء وتقريره ان اثبات الخلاء يؤدي الى
عدم سكون الجسم في المكان وعدم حركته عنه والتالي باطل بيان الملازمة انا لو جوزنا
خلاء في الخارج يعني ان لا يكون فيه اختلاف اصلا لانه لا يخ اما ان يكون بعدا مفروضا
كما هو راي المتكلمين او بعدا موجودا متشابه الاجزاء وعلى التقديرين يمتنع الاختلاف

فيه اما على الاول فلان البعد المفروض عدم صرف والعدم الصرف يمتنع فيه الاختلاف
واما على الثاني فظاهر لان الشابة ينافي الاختلاف واذا ثبت انه لا يكون فيه اختلاف
بل جميع جوانبه متساوية يكون نسبة الجسم الى اجزاء الخلاء وافراده على السوية فحينئذ حصول
الجسم في بعض جوانبه دون بعض يكون ترجيحا من غير مرجح وهو محال فيلزم ان لا يسكن الجسم في
الخلاء لان سكونه في جانب ليس اولى من سكونه في جانب اخر وان لا يميل من جانب يكون ساكنا فيه الى
جانب اخر اي لا يتحرك منه اذ الميل من احد المكانين الى الاخر عبارة عن ترك الحصول في المكان الاول
وطلب الحصول في الاخر وهذا انما يكون على تقدير ثبوت الاولوية في بعض اجزاء المكان دون بعض
لها اما على تقدير تساويها فلا لانتفاء الاولوية قال واجيب عن الاول بان الزيادة و
النقصان باعتبار الفرض وعدم الاحساس بهما معا لا يستلزم التداخل والاتحاد وان ذات البعد
من حيث هي لا يقتضي الغنى والحاجة ولا يقبل الحركة مجردا وذلك لا يوجب امتناع حركته ماديا
وعن ب ان الحركة لذاتها يقتضي زمانا والا كانت الحركة في الخلاء لا في الزمان كيف وكل
نقلة فهي على مسافة منقسمة ومتجزية بانقسامها الى اجزاء بعضها قبل وبعضها بعد وهو
ساعة بحسب هذا الفرض فيكون زمان الملاء الرقيق ساعة وعشر تسع ساعات وعن ج
بان الخلاء بعد متشابه مساو لمقدار العالم وحصول بعض الاجسام في بعض الجوانب لما بينهما
من الملايمة والمنافرة واقتضاء القرب والبعد اقول الجواب عن الاول انا نختار
الشق الاول وهو انه عدمي قوله لا يجوز ان يكون عدميا لانه يقبل الزيادة والنقصان قلنا
قبول الخلاء الزيادة والنقصان على تقدير كونه عدميا انما هو باعتبار الفرض على معنى انا لو فرضنا
بين جداري الصفحة الكبرى والصغرى مقدارا موجودا لكان الموجود بين جداري الكبرى اعظم من
الاخر سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون وجوديا وما ذكرتم من الوجوه الدالة على امتناع كونه وجوديا
كلها ممنوع اما الاول فلانه اذا حصل جسم في بعد لا نسلم انه يلزم تداخل البعدين غاية ما في الباب
يلزم عدم الاحساس بهما معا وعدم الاحساس لا يستلزم التداخل والاتحاد بل يرفع الامتياز بينهما
واما الثاني فلانا نقول ان المقتضي لتجرده هو عوارضه وذات البعد من حيث هي لا يقتضي الاستغناء
عن المادة ولا الاحتياج اليها وعلى هذا لا يمكن ان يقال انه يلزم استغناؤه عن المادة بحسب

الذات واحتياجه اليها بواسطة العارض لان ذاته من حيث هي اذا لم يكن مستغنية ولا محتاجة
كيف يقال يلزم استغناؤه بحسب الذات وايضا لا نسلم ان ما بالذات لا يزول لعارض واما
الثالث فلانا نختار ان البعد الذي هو المكان يمتنع عليه الحركة قوله فيلزم امتناع حركة
الاجسام لما فيها من الابعاد قلنا ممنوع لان المكان هو البعد المجرد وابعاد الاجسام مادية ولا
يلزم من امتناع الحركة على البعد المجرد امتناعها على البعد المادي والجواب عن ب ان
استحقاق الحركة الزمان لذاتها لا لاجل العايق لان استحقاق الحركة الزمان لو كان لاجل
العايق الذي في المسافة فحسب لزم ان يكون الحركة في المسافة الخلائية تقع لا في زمان
لعدم العايق هناك وهو باطل وكيف يكون صوابا وانا نعلم بالضرورة ان كل نقلة انما يكون
في مسافة والمسافة تقبل الانقسام الى اجزاء بعضها قبل وبعضها بعد ولا يتصور ذلك الا مع الزمان
فظهر ان استحقاق الحركة الزمان انما هو لذاتها واذا تحقق ذلك فنقول الزمان الذي اقتضاه
الحركة لذاتها في الفرض المذكور ساعة وهي ثابتة في جميع الاحوال اي في مسافة الخلاء ومسافة الملاء
بين الغليظ والرقيق لكن بحسب العايق يقتضي قدرا اخر زايدا عليها وذلك القدر الزايد يقبل
الزيادة والنقصان بحسب غلظ العايق ورقته فههنا في الملاء الاول تلك الزيادة التي بحسب
العايق هي تسع ساعات وهو اغلظ من الملاء الثاني عشر مرات فيكون الزيادة التي في الملاء الثاني
بقدر عشر تسع ساعات فيكون زمان الحركة في الملاء الثاني ساعة وعشر تسع ساعات وفي
الخلاء ساعة فلا يكون الحركة مع العايق كهي لا معه ويندفع المحذور واورد على هذا الجواب بان
الحركة بنفسها لا تستدعي شيئا من الزمان اصلا اذ يمتنع وجود الحركة الا على حد ما من السرعة والبطوء وهي
وحدها لا وجود لها وح لا تستدعي شيئا بل استدعاء الحركة الزمان انما هو بحسب السرعة والبطوء
واختلاف السرعة والبطوء في الحركة الطبيعية والقسرية انما يكون بحسب اختلاف المعاوقة فلو لم
يكن معاوقة لاقتضى الطبيعة او القاسر ان يحرك على اسرع حد بحيث لا يكون حد اسرع من ذلك
ويمكن ان يجاب عنه بان الحركة لذاتها لو لم تقتض الزمان فلو فرضنا جسما عديم المعاوقة يلزم ان
يكون حركته في زمان بسبب انه يقطع نصف المسافة قبل قطع كله وان لا يكون في زمان وهو محال
وعن ج بانا نختار ان الخلاء بعد متشابه ولا يلزم الترجيح من غير مرجح لان الخلاء بعد متشابه

مساو لمقدار مجموع العالم فمجموعه ساكن في مجموع البعد وانما يلزم الترجيح من غير مرجح
لو قلنا ان هناك ابعادا خالية بجواز استقرار الجسم في كل واحد منها وليس كذلك قوله
وحصول بعض الاجسام الى اخره اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره ان كلامنا في حصول
اجزاء العالم في بعض جوانب البعد دون البعض الاخر كحصول النار في جانب المحيط والارض
في جانب المركز وامثالهما فانه يلزم ههنا الترجيح بلا مرجح وتقرير الجواب ان حصول بعض
الاجسام في بعض الجوانب دون البعض فلما بينهما من الملايمة والمنافرة والقرب والبعد اذ النار
بحسب خفته يلايم المحيط وينافي المركز والارض بحسب ثقلها تلايم المركز وتنافي المحيط
وهكذا بعض الاجسام يقتضي القرب من المركز كالماء والبعد من المحيط وطبيعة البعض الاخر يقتضي
عكس ذلك وطبيعة البعض الاخر يقتضي الوسط وهو اعلم قال وعورض بان القول
بالسطح باطل والا تسلسلت الاجسام الى غير النهاية لان كل جسم فله حيز لا محالة ولما كان الحجر
عند جريان الماء ساكنا لا يقال سكونه بقاء نسبته مع الساكنات لان بقاء النسبة معلل بكونه
وللزم ازدياد المكان ونقصه والمتمكن بحاله كما اذا مكعبت شمعة مدورة وبالعكس اقول
لما اجاب عن ادلة القايلين بان المكان هو السطح المذكور يريد ان يذكر ادلة على بطلان
مذهبهم على سبيل المعارضة وذكر منها ثلثة ا ان المكان لو كان عبارة عن السطح المذكور
كما استدل للزم عليه لزم احد المحالين اما القول بان بعض الاجسام ليس في مكان او تسلسل
الاجسام الى غير النهاية والتالي بقسميه باطل اما الملازمة فلان المكان لو كان عبارة
عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي فلا يخ اما ان يقول ان
الجسم الحاوي ايضا مكانا وهكذا ام لا فان لم يقل به لزم ان لا يكون بعض الاجسام في مكان
والعقلاء من الاولين والاخرين حكموا باحتياج كل جسم الى مكان وان قلنا ان له مكانا ايضا
فمكانه يكون السطح الباطن من الجسم الاخر الحاوي به وينتقل الكلام اليه فيلزم تسلسل الاجسام الى
ما لا يتناهى وهو محال لما ياتي قيل لا نسلم ان المكان لو كان هو السطح المذكور لزم التسلسل وانما يلزم
ذلك ان لو لم ينته الى جسم ليس له مكان وهو ممنوع فان الفلك الاعظم ليس له مكان بل له وضع
فقط ولقايل ان يقول المتكلمون غير قايلين به ب لا يجوز ان يكون المكان عبارة عن

السطح المذكور لانه لو كان عبارة عنه لزم ان لا يكون الحجر الواقف في الماء عند جريان
الماء عليه ساكنا بل يكون متحركا وبطلان اللازم ظاهر فانا نرى انه لا يتحرك واما
الملازمة فلان المكان هو السطح المذكور فلا يخ اما ان يلازم الحجر السطح المعين من الماء
ابدا او يفارقه ويتوجه الى اخر وعلى التقديرين يلزم حركة الحجر اما على الاول
فظاهر لانه اذا كان ملازما للسطح معين من الماء ويكون ذلك بعينه مكانا فينتقل بانتقال
ذلك السطح واما الثاني فلان الحركة عبارة عن المفارقة من سطح والتوجه الى سطح اخر
فالحجر اذا فارق سطحا معينا من الماء واتصل بسطح اخر يتحقق معنى الحركة فيه اذ يصدق
عليه انه فارق من سطح واتصل بسطح اخر وكل ما كان كذلك لا يكون ساكنا فان قلت
لا نسلم انه لا يكون ساكنا اذ المراد بكون الحجر في الماء عند جريانه ان نسبته مع الاشياء
الساكنة ومسامتته معها باقية بحالها لا يتغير اصلا كما نقول في قطبي الكرة انهما لا يتحركان
بحركة الكرة واذا كان المراد بالسكون ذلك فمفارقته من سطح واتصاله باخر لا ينافي
سكونه قلت لا يجوز ان يكون المراد بكون الحجر بقاء نسبته مع الساكنات
لان بقاء نسبة الحجر مع الساكنات معلل بسكونه كما نقول نسبة هذا الحجر مع الساكنات باقية
لكونه ساكنا فنعلل بقاء النسبة بكونه فيكون السكون علة لبقاء النسبة وح لو كان السكون
عبارة عن بقاء النسبة لزم ان يكون العلة عبارة عن نفس المعلول وهو محال قيل عليه
لا نسلم ان الحركة عبارة عن مجرد مفارقة السطح بل عن ذلك مع توجه المتحرك نحو السطح
الاخر والتوجه غير متحقق في الحجر الواقف في الماء فان التوجه للماء لا للحجر وفيه نظر من
وجهين ا انه لم يقل ان الحركة عبارة عن مجرد مفارقة السطح فقط بل قال انها عبارة
عن مفارقة سطح والتوجه الى سطح آخر كما ذكره هو ايضا ب ان القايل بان المتوجه
هو الماء لا الحجر ينبغي ان يقول ايضا المفارق هو الماء لا الحجر ولا اعرف عاقلا يسلم ان
المفارق عن سطح الماء هو الحجر وينكر ان المتوجه الى سطح اخر من الماء ليس هو وان فهم
من التوجه الميل والحركة فهما في المفارقة اظهر وان فهم منه القصد والمواجهة فلا
يقول احد ان سطح الماء اذا قصد وتوجه سطح الحجر ليصير مكانا له لا يتوجه سطح الحجر نحو

سطح الماء ليتمكن فيه نعم فيه نظر من وجه اخر وهو ان يقال لا م ان الحركة عبارة عن
مفارقة سطح والتوجه نحو سطح اذا كان مبدا المفارقة في المتمكن لا في شيء اخر ج لا نجوز
ان يكون المكان عبارة عن السطح المذكور اذ لو كان عبارة عنه لزم ازدياد المكان ونقصه
مع بقاء المتمكن بحاله والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الشمعة المدورة مثلا
مكانها سطح الهواء المحيط به فاذا جعلت مكعبة يزداد ذلك السطح اذ السطح المحيط بالدائرة اصغر
من المحيط بالمكعب ولو كانت الشمعة مكعبة ثم جعلت كرية ينتقص لا محالة ذلك السطح المحيط به
فظهر ازدياد المكان وانتقاصه مع بقاء جرم المتمكن بحاله من غير ان يزداد فيه شيء او ينقص
قيل فيه نظر لانا لا نسلم بقاء المتمكن بحاله فان مقدار الشمعة حال كونها كرية يخالف مقدارها
حال كونها مكعبة وح لم يكن المتمكن باقيا بحاله ويمكن ان يجاب عنه بان المراد من بقاء المتمكن
بحاله انه لم يزد في جرمه شيء ولم ينقص عنه بل هو من حيث هو باق على ما كان وتوارد المقادير
والاشكال التي هي اعراض عليه لا مدخل له في ذلك وفيه نظر قال والدليل على
امكان الخلاء انه لو رفع صفحة ملساء عن مثلها دفعة لخلا الوسط زمان الارتفاع ولو لم
يكن خلاء لزم من حركة بقة تدافع جملة العالم لا يقال يتخلخل ما وراءه ويتكاثف قدامه لان
زوال مقدار وحصول اخر فرع على وجود الهيولى وعرضية المقدار وكلاهما ممنوع اقول
ذكر مما يدل على امكان الخلاء بوجهين آ انا نعلم ان صفحة ملساء اذا كانت منطبقة
على اخرى مثلها لا تكون بينهما جسم اخر كالهواء مثلا بالضرورة ولو رفعت احديهما عن
الاخرى دفعة واحدة يكون دخول الهواء في وسطها بعد دخوله في اطرافها بناء على اصول
الحكماء لان الهواء يتوجه اولا الى الاطراف فيكون الوسط في اول زمان الارتفاع خاليا ويثبت
الخلاء وانما فرضنا ملساوين ليحصل الانطباق التام بحيث لا يمكن بقاء الهواء وسطهما اصلا
اذ مع الخشونة لا يحصل ذلك وانما قال دفعة لان دفع احد الاطراف لو كان بعد طرف لم يتم
الدليل وانما قلنا بناء على اصول الحكماء اذ عند المتكلمين يجوز وقوع جسم في وسطهما عند
الرفع دفعة بايجاد فاعل مختار قيل فيه نظر لانه ان عنى ان الرفع يحصل في آن فهو ممنوع
لانه حركة فلا يمكن وقوعها في آن واحد وان عنى انه يقع في زمان ولا م لزوم الخلاء لان في

والدليل على امكان الخلاء

ذلك الزمان ينتقل الهواء من الاطراف الى الوسط ب ان الخلاء لو لم يكن متحققا وكان
العالم كله ملاء لزم اما تداخل الجسمين او الدور او حركة السموات والارض وما بينهما
بحركة البقة بيان الملازمة ان العالم اذا كان كله ملاء فاذا تحرك بقة من مكان فالجسم
الذي قدامها اما ان ينتقل عن مكانه او لم ينتقل فان لم ينتقل لزم التداخل وان انتقل
فاما ان ينتقل الى مكان البقة او الى مكان جسم اخر فان انتقل الى مكان البقة يلزم توقف
حركة كل منهما عن مكانه على حركة الاخر من مكانه وهو دور وان انتقل الى مكان جسم اخر
فينتقل الكلام الى ذلك الجسم وهكذا الحال فتدافع جملة العالم من السماء والارض وما بينهما
بواسطة حركة بقة والتالي باطل باقسامه ظاهر البطلان لا يقال انما يلزم حركة العالم
من حركة البقة لو لم يتكاثف الجسم الذي قدامها ويتخلخل الذي وراءها لكن اذا انتقلت
البقة الى مكان مملو فالجسم الذي فيه ينتقل الى مكان آخر فيصغر حجم ما قدامه بالتكاثف
او حجم ما يلي قدامه من الاجسام حتى يحصل له مكان ويعظم حجم ما خلفه بالتخلخل او حجم
ما يلي خلفه من الاجسام لئلا يلزم الخلاء وذلك لا امتناع فيه اذ المادة قابلة للمقادير
المختلفة ويجوز ان يخلع مقدارا ويلبس اصغر وبالعكس لانا نقول هذا مبني على جواز زوال
مقدار وحصول آخر وهو متفرع على امرين وجود الهيولى وعرضية المقادير وكلاهما
ممنوعان قال الفصل الثالث في الكيف الاستقراء دل على انحصار هذه
المقولة في اقسام الاربعة الكيفيات المحسوسة والنفسانية والمختصة بالكميات والاستعدا
دات اما القسم الاول ففيه مباحث الاول في اقسامها الكيفيات المحسوسة ان كانت
راسخة سميت انفعاليات والا فانفعالات لانفعال الحس عنها اولا ولانها تابعة
للمزاج اما بالشخص كحلاوة العسل وحمرة الدم او بالنوع كحرارة النار وبرودة الماء
وهي تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة الى الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة وتسمى كيفيات اول لتكيف البسائط بها اولا والخفة والثقل والصلابة واللين
والملاسة والخشونة والى المبصرات وهي الالوان والاضواء والى المسموعات وهي
الاصوات والحروف والى المذوقات وهي الطعوم والى المشمومات وهي الروايح اقول

لما فرغ عن بحث الكم شرع في الكيف فقال نواعه اربعة الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة
والكيفيات النفسانية المختصة بذوات الانفس والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات
الاستعدادية وذلك لان الكيف اما ان يكون فعلا اولا والاول هي الكيفيات المحسوسة والثاني
اما ان يكون متعلقا بالكمية اولا والاول هي المختصة بالكميات والثاني الاستعدادات
ولما لم يكن الحصر تاما احال المصنف انحصاره الى الاستقراء وجعل الكيفيات المحسوسة
اول الاقسام وبدا بها لانها اظهر اقسامه وهي ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة
العسل سميت انفعاليات وان لم تكن راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات
وسميت الكيفيات المحسوسة بالانفعاليات والانفعالات لوجهين آ انه يحدث من هذه
الكيفيات انفعال في الحواس اولا وانما قيدنا بالاول احترازا عما ينفعل عنه الحواس ثانيا
كالحركة لاستتباعها الحرارة والشكل واعترض عليه بان اوايل المبصرات كالالوان من
الكيفيات المحسوسة مع انه لا يحدث منه الانفعال في النفس اولا بل بواسطة الضوء واجيب
بان الضوء شرط لوجود الالوان لا للاحساس كما سياتي ب ان الكيفيات المحسوسة
تابعة للمزاج بالانفعال اما للمزاج باعتبار الشخص كحلاوة العسل فانها تابعة بشخصها
للمزاج العسلي للعلم الضروري بان حلاوة العسل حصلت في مادة تكونت عسلا وانفعلت
انفعالا حدثت الحلاوة بواسطته وكحمرة الدم فانها تابعة بشخصها لمزاج الدم واما للمزاج
الحاصل باعتبار النوع كحرارة النار فان حصولها في النار وان لم يكن لاجل الانفعال تابعا
لمزاج النار اذ النار بسيطة لا يكون لها مزاج حتى يكون حرارتها تابعة لمزاجها لكن من
شان نوعها ان يحدث بالانفعال فيصدق على حرارة النار انها تابعة للمزاج بالنوع وكذا برودة
الماء وخص غير الراسخة بالانفعالات مع جواز تسميتها بالانفعاليات لما مر من الوجهين لانها
لسرعة زوالها وقصر مدتها في معرض التجدد والتغير فناسب لفظ الانفعال لها اذا عرفت هذا
فاعلم ان هذه الكيفيات تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة الى خمسة اقسام احدها الكيفيات
الملموسة وهي تنقسم الى ما هي اول وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وانما سميت
هذه الاربع بكيفيات اول لان البسايط يتكيف بها اولا ثم يتبعه البسايط يتكيف بها المركبات

ثانيا

ثانيا اولانها ملموسة اولا بالذات بخلاف البواقي فانها ملموسة بتوسطها فاثنتان
منها فعليتان وهما الحرارة والبرودة واثنتان انفعاليتان وهما اليبوسة والرطوبة والى ما ليست
باول كالخفة والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة فان هذه الاشياء ليست محسوسة
اولا وثانيها الكيفيات المبصرة وهي التي تدرك بحاسة البصر وهي الالوان والاضواء وثالثها
الكيفيات المسموعة وهي التي تدرك بحاسة السمع وهي الاصوات والحروف ورابعها الكيفيات
المشمومة وهي التي تدرك بحاسة الشم وهي الروايح قال الثاني في تحقيق
الملموسات الحرارة وابينها والحرارة تختص بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات من حيث انها تصعد
الالطف فالالطف فينضم كل جزء الى ما يشاكله بمقتضى طبعه الا اذا كان الالتحام شديدا فيفيد
سيلانا ودورانا ان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال لما بينهما من التلازم والتجاذب
كما في الذهب وتليينا ان كان الكثيف غالبا لا في الغاية كالحديد وتصعيدا بالكلية ان
قوي واللطيف كثيرا قول انما قدم البحث عن الكيفيات الملموسة لانها تعم
بالنسبة الى جميع الحيوانات ولا يوجد جسم من الاجسام العنصرية يكون خاليا عنها وقدم البحث
عن الحرارة والبرودة لانهما من اظهر المحسوسات وابينها وما ذكروه من خواصهما لم يقصد بها تعريفهما
بل المراد بيان احكامهما اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحرارة شانها تفريق المختلفات وجمع المتماثلات
من حيث ان الحرارة اذا اثرت في جسم مركب من الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة فانها بواسطة
التسخين تصعد الالطف فالالطف كالهواء فانه اقبل للتصعيد من الحرارة من الماء والماء من
الارض اذ كل ما هو الطف اقبل للتصعيد فح يلزم تفريق الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة
ولا يخفى ان عند تفريق تلك الاجسام المختلفة تشتغل اجزاء كل واحد من تلك الاجسام الى احيازها
الطبيعية وينضم كل جزء الى ما يشاكله في النوع لمقتضى طبعه كالاجزاء الهوائية فانها ينتقل
الى الهواء والمائية الى الماء والارضية الى الارض لان الجنسية علة الضم فظهر ان شان الحرارة
تفريق المختلفات وجمع المتماثلات وحيث لم يكن هذا الحكم ثابتا في ساير المركبات قال الا
اذا كان الالتحام بين البسايط بعضها مع بعض قويا فان الحرارة حينئذ الخاصية المذكورة بل تفيد
سيلانا ودورانا ان كان اللطيف والكثيف فيه قريبين من الاعتدال اذ الحرارة اذا اثرت فيه

لم تقو على التفريق بينهما لما بينهما من التلازم والتجاذب كما في الذهب فانه اذا قوي الحرارة
فيه حتى اذابته لم يحصل التفريق بين اجزائه بواسطة ان الجزء اللطيف اذا مال الى التصعيد جذبه
الكثيف الى الانحدار بل يحدث حركة دورية وسيلان ويفيد تليينا فقط ان كان الجزء الكثيف غالبا
على اللطيف لا في الغاية كالحديد وانما قيد بقوله لا في الغاية اذ لو كان غالبا في الغاية لم يقو
الحرارة على التليين ايضا كالطلق ويفيد تصعيدا بالكلية ان قويت الحرارة ويكون الجزء اللطيف
اكثر من الكثيف كالنحاس المركب مع النوشادر تركيبا شديدا **قال** والاشبه ان الحرارة
الغريزية مغايرة للحرارة النارية وكذا الحرارة الفايضة عن الكواكب وقيل هي حرارة الجزء الناري
المنكسر قد يحدث الحرارة بالحركة ودليله التجربة لا يقال لو كانت الحركة مسخنة لتسخنت العناصر
الثلثة وصارت نيرانا بسبب حركات الافلاك لان الافلاك لا يقبل السخونة فلا يتسخن ولا يسخن
ما يجاورها **اقول** هذا الكلام كانه اشارة الى انواع الحرارة وهي على ما ذكره اربعة
الحرارة الغريزية والحرارة الحادثة من النار والحرارة الفايضة من الكواكب والحرارة الحادثة
بالحركة واختلف في الحرارة الغريزية انها هل هي الحرارة النارية بالحقيقة او امر مغاير لها فقال
المصنف الاشبه انها مغايرة للحرارة النارية لان حرارة النار معدمة للحيوة وتلك شرط في
وجودها فيكون احديهما غير الاخرى وكذا اختلف في الحرارة الفايضة عن الاجرام السماوية
كحرارة الشمس انها هل هي حرارة النار ام لا فقال الاشبه انها مغايرة للحرارة النارية لما نشاهد
ان عين الاعشى لا تتاثر من حرارة النار ونورها فلا تبصر شيا وتتاثر من حرارة الشمس ونورها
فتبصر واختلاف الاثار يدل على اختلاف المؤثرات وجوز في قوله وكذا الحرارة الجر ليكون معناه
وكذا الاشبه ان الحرارة الغريزية مغايرة الحرارة الفايضة عن الكواكب وقال قوم الحرارة الغريزية
هي حرارة الجزء الناري في الجسم المركب المنكسر سورتها بالمزاج لا غيرها والمعدمة للحيوة هي
التي لم ينكسر سورتها وما يدل على ان الحرارة قد تحدث من الحركة ايضا التجربة فان قيل
لو كانت الحركة مسخنة لتسخنت العناصر الثلثة التي هي غير النار بسبب حركات الافلاك
فصارت نيرانا لان العناصر بالنسبة الى الافلاك كالذرة بالنسبة الى الجبل ولا يمكن وجود حركة
اسرع واشد من حركاتها لكن التالي ظاهر البطلان فكذا المقدم **اجيب** بان الحركة

تحدث

تحدث السخونة لو كان شان المتحرك قبول التسخن والافلاك ليس من شانها قبول التسخن واذا
لم يتسخن بذاتها فلا تسخن ما يجاورها من العناصر ومرجع الجواب الى تخصيص المدعى يعني الحركة يحدث
الحرارة اذا كان المتحرك قابلا لها ولهذا قال قد تحدث الحرارة بالحركة **قال** واما البرودة
فقيل هي عدم الحرارة ومنع بان المحسوس ليس عدم الحرارة ولا الجسم والا لكان الاحساس بالجسم احساسا
بالبرودة **اقول** البرودة شانها جمع المختلفات وتفريق المتماثلات عكس الحرارة ولهذا
اختلف في انها كيفية ثبوتية ام لا فذهب قوم الى انها عدم الحرارة عما من شانه ان يكون حارا وبينها
وبين الحرارة تقابل العدم والملكة ورد قولهم بانا نعلم بالضرورة ان البرودة كيفية محسوسة
فلو كانت عبارة عما ذكروا لكان المحسوس اما عدم الحرارة وهو باطل اذ العدم لا يحس به او نفس
الجسم وهو ايضا باطل والا لكان احساسنا بالجسم احساسا بالبرودة لان المفروض ان البرودة نفس
الجسم لكن هذا ظاهر البطلان لانا نحس باجسام كثيرة ولا نحس بالبرودة فثبت ان التقابل بينهما ليس
تقابل العدم والملكة بل هما كيفيتان وجوديتان تتواردان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف
فيكون التقابل بينهما تقابل التضاد **قال** واما الرطوبة فقال الامام هي البلة المقتضية البلة
لسهولة الالتصاق والانفصال لا يقال فيكون العسل ارطب من الماء اذ هو الصق منه لانه ينفصل بعسر
وقال الحكماء هي كيفية توجب سهولة قبول التشكل وتركه وهي غير السيلان فانه عبارة عن حركات
توجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضا حتى لو وجد ذلك في
التراب لكان سيالا واليبوسة تقابلها على الرايين **اقول** اختلف في الرطوبة
فقال فخر الدين الرازي انها هي البلة المقتضية لسهولة التصاق شيء وسهولة الانفصال عنه
كما في الماء وعلى هذا لا يكون الهواء رطبا ان قيل الرطوبة لو كانت عبارة عما ذكرتم لزم ان يكون
العسل ارطب من الماء لكونه الصق بالجسم من الماء **اجيب** بان الرطوبة ليست عبارة
عن سهولة الالتصاق وسهولة الانفصال والعسل عسر الانفصال وعسر الانفصال مناف للرطوبة
وايضا كون العسل الصق لا يدل على كونه اسهل في الالتصاق بل على شدته لان غمس الاصبع
في العسل اشد من غمسها في الماء وقال الحكماء الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول التشكل
وسهولة تركه وعلى هذا يلزم ان يكون النار ارطب من الماء لانها بواسطة كونها ارق يكون

اقبل للتشكل واسهل للترك ولقايل ان يقول لا نسلم ان كونها ارق يستلزم ذلك والرطوبة
على تفسيرهم غير السيلان فانه عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة متوا
صلة عند الحس يدفع بعضها بعضا حتى لو وجد ذلك في التراب لكان سيالا لان الماء عندهم
في الحقيقه متصل واحد كما هو عند الحس وكل ما يكون كذلك لا يكون مركبا من اجسام متفاصلة
في الحقيقة واليبوسة تقابل الرطوبة على الرايين فيكون على القول الاول عبارة عن الجفاف
وعلى الثاني عبارة عن كيفية توجب عسر قبول التشكل وتركه قال واما الخفة
والثقل فهما قوتان يحس من محلهما بواسطتهما مدافعة صاعدة او هابطة ويسميها المتكلمون
اعتمادا والحكماء ميلا طبيعيا وهو لا يوجد في الجسم المتمكن ما دام في حيزه الطبيعي لامتناع
المدافعة عنه واليه اقول الخفة والثقل من الكيفيات الملموسة ولما كانت الخفة
توجبها الحرارة والثقل يوجبه البرودة ذكرهما بعدها واول الملموسات وقدم الخفة اذ مو
جبها الحرارة وهي عبارة عن قوة يحس بها من محلها بواسطتها مدافعة هابطة وكل
منهما ينقسم الى مطلق واضافي فالخفة المطلقة هي الكيفية التي تقتضي حركة الجسم الى حيث
ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر ويطفو فوق العناصر والخفة الاضافية كيفية تقتضي بها
الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد
يعرض له ان يتحرك عن المحيط ولا يكون هاتان الحركتان متضادتين لانهما الى نهاية واحدة
كالهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء والثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى
حيث ينطبق مركزه على مركز العالم والاضافي كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة
بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وقد يعرض له ان يتحرك من المركز كالماء فانه
يطفو على الارض ويرسب في الهواء والمصنف فسرهما عامين ولم يتعرض لما ذكرنا اذا عرفت
ذلك فاعلم ان الخفة والثقل يسميهما المتكلمون اعتمادا والحكماء ميلا طبيعيا والميل الطبيعي
لا يوجد في الجسم المتمكن ما دام في حيزه الطبيعي لانه لو وجد فيه الميل وهو في حيزه الطبيعي
لكان لا يخ اما ان يوجب المدافعة الى حيز طبيعي له وهو باطل لانه تحصيل الحاصل اذ التقدير
انه في حيزه الطبيعي او يوجب المدافعة الى حيز اخر غير طبيعي وهو باطل ايضا لامتناع المدافعة

عن الحيز

عن الحيز الطبيعي والى الحيز الطبيعي لانه يلزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع
قال ثم الميل قد يكون نفسانيا كاعتماد الانسان على غيره وقسريا كميل الحجر المرمي
الى فوق وقد يجتمع ميلان الى جهة واحدة كما في الحجر المرمي الى سفل والانسان المنحدر الى
جهتين ان فسرناه بما يوجب المدافعة لا بها ولذلك يختلف حال الحجرين المرميين الى
فوق بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر اقول لما ذكر ان الخفة والثقل
يسميهما الحكماء ميلا اراد ان يشير الى اقسام الميل واحواله وهو عبارة عن كيفية بها يكون
الجسم مدافعا لما يمنعه وهو ينقسم الى طبيعي ونفساني وقسري لانه اما ان يكون انبعاثه
من طبيعة الجسم كميل الزق المنفوخ المسكن تحت الماء وهو الميل الطبيعي وهذا القسم اهمله
المصنف اكتفاء بما ذكر قبلا ويكون انبعاثه من نفس جسم ذي ارادة كاعتماد الانسان على غيره
وهو الميل النفساني او يكون انبعاثه من تاثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل الحجر المرمي
الى فوق وهو الميل القسري وقد يجتمع ميلان الى جهة واحدة سواء كان احدهما طبيعيا
والاخر قسريا كما في الحجر المرمي الى سفل فان فيه ميلا طبيعيا الى اسفل وقسريا ايضا وهو
مدافعتنا اياه والدليل عليه ان الحركة ح يكون اسرع مما اذا تحرك بطبعه الى سفل بدون
الدفع او احدهما طبيعيا والاخر نفسانيا كما في الانسان المنحدر فان فيه ميلا طبيعيا
الى سفل وهو غلبة الثقيلين على بدنه ونفسانيا ايضا وهو ارادة السفل وحمل بعض
الشارحين المثالين على اجتماع الميل الطبيعي والقسري وفسر قوله قد يجتمع ميلان بالطبيعي
والقسري وما ذكرنا اظهر واولى ولهذا اطلق المصنف قوله وقد يجتمع ميلان واورد
مثالين هذا مع انه يمكن ان يحمل على اجتماع ميول ثلثة الطبيعي والنفساني والقسري
وقد يجتمع الميلان الى جهتين ان فسرنا الميل الى جهتين بما يوجب المدافعة لا بنفس
المدافعة اذ لو فسرناه بنفس المدافعة لا يمكن اجتماع الميلين الى جهتين للعلم الضروري
بان المدافعة الى شيء والمدافعة عنه يستحيل اجتماعهما اما لو فسرناه بما يوجب المدافعة
فيجوز اجتماعهما الى جهتين بان يكون احدهما قسريا الى فوق والاخر طبيعيا الى تحت كما في الحجر
المرمي الى فوق ولذلك تختلف في السرعة والبطوء حال الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة

اذا كان احد الحجرين صغيرا والاخر كبيرا اذ المعاوقة من قبول الحركة من القاسر في الكبير
اكثر مما في الصغير ولولا الميل الطبيعي لما اختلف حالهما قيل فيه نظر لجواز ان يكون المعاوق
هو طبيعة الجسم لا الميل فلذلك يلزم احتلاف حركة الحجر الكبير والصغير في السرعة والبطؤ
وهو ضعيف اذ طبيعة الحجر الصغير والكبير واحدة فلا يختلف مقتضاها قال
والصلابة عبارة عن ممانعة الغامز واللين عدمها وقيل هما كيفيتان تقتضيا نهما
والملاسة والخشونة استواء وضع الاجزاء ولا استواءه فهما من مقولة الوضع الا اذا فسرنا
بكيفيتين تابعتين للوضع اقول من الكيفيات الملموسة الصلابة واللين
والملاسة والخشونة واختلف في تفسيرهما فقال قوم ان الصلابة عبارة عن ممانعة
الغامز وفي بعض النسخ العاص وهي قريب بالاولى لان الغمز هو المس مع ارادة العصر واللين
عبارة عن عدم الممانعة فعلى هذا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وقيل الصلابة
كيفية وجودية تقتضي ممانعة الغامز واللين كيفية وجودية تقتضي عدم ممانعة الغامز
وعلى هذا يكون التقابل بينهما الضدين والملاسة قيل هي عبارة عن استواء وضع الاجزاء
والخشونة عبارة عن عدم استواء وضعها بان يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض وعلى
هذا التفسير يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ويكونان من مقولة الوضع لا من
مقولة الكيف اللهم الا اذا فسرنا بكيفيتين تابعتين للوضع بان يقول الملاسة كيفية تابعة
لاستواء وضع الاجزاء والخشونة كيفية تابعة لعدم استواء وضع الاجزاء فح يكونان من مقولة
الكيف ويكون التقابل بينهما تقابل الضدين قال الثالث في تحقيق المبصرات
اما الالوان فاظهر المحسوسات ماهية وهلية وقد قيل البياض يتخيل من مخالطة الهواء بالاجسام
الشفافة المتصغرة كما في الثلج والبلور المسحوق وموضع شق الزجاج والسواد من كثافة الجسم
وعدم غور الضوء فيه واجيب بان ذلك قد يكون سبب حدوثهما والبياض يحدث
فيما لا يعقل فيه ذلك كالبيض المسلوق ولبن العذراء فانه يجف بعد الابيضاض وهو دليل
على قلة الهوائية فيه والمشهور ان اصل الالوان هو السواد والبياض والباقي يتركب منهما
وقيل الحمرة والخضرة والصفرة اقول لما فرغ عن بحث الكيفيات الملموسة

شرع في الكيفيات المبصرة ومنها ايضا اوايل المبصرات وهي التي يكون مبصرة اولا بالذات
وهي الالوان والاضواء ولهذا قدمها واختلف في الالوان فقال فخر الدين الرازي انها
من اظهر المحسوسات ماهية اي حقيقة وهلية اي وجودا فلا يحتاج الى التعريف في تصورها
ولا الى الدليل في اثباتها وتابعه المصنف فيه وقيل لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا لان
اصلها السواد والبياض ولا حقيقة لهما اما البياض فلانه انما يتخيل من اختلاط الهواء
بالاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج والبلور المسحوق وموضع شق الزجاج
الثخين فان كل واحد من المذكورات انما يرى ابيض بواسطة تركبه من اجزاء شفافة
متصغرة جدا خالطها الهواء ونفذ فيها فلا يكون البياض في الحقيقة لونا والمثال الاخير
لا يظهر فيه هذا المعنى فلو لم يذكره لكان اولى واما السواد فكذلك لانه انما يتخيل من كثافة
الجسم وعدم غور الضوء فيه واجيب بان ما ذكرتم قد يكون سببا لحدوث البياض والسواد
ولا يلزم من ذلك ان لا يكون لهما حقيقة مطلقا غاية ما في الباب ان البياض والسواد الحادثان
على الوجه المذكور لا يكونان لونا حقيقيا ولو ادعيتم ان سبب حصولهما منحصر فيما ذكرتم فقول انه
منقوض فيما لا يعقل فيه السبب المذكور كالبيض المسلوق فان بياضه بعد السلق اقوى مع انه
صار كثيفا اثقل مما كان قبل السلق وذلك دليل على تقلل الهواء ولو كان السبب ما ذكرتم لكان
قبل السلق اقوى لانه كان شفافا ومخالطة الهواء باقية وكلبن العذراء وهو دواء كاللبن
الرايب يحصل من خل يطبخ فيه المرداسنج حتى يتحلل فيه ويصفو فان ذلك الدواء يجف بعد
الابيضاض وجفافه بعد الابيضاض دليل على قلة الاجزاء الهوائية سلمنا ذلك كله لكن لم لا يجوز
ان يكون ما ذكرتم سببا لتحققهما في الخارج فلا يلزم ان لا يكون الالوان حقيقة والمشهور ان
الالوان طرفين السواد والبياض وهما اصل الالوان والباقي متوسط بينهما يتركب منهما وقيل
اصل الالوان خمسة السواد والبياض والحمرة والخضرة والصفرة والباقي يتركب منها واختلف
ايضا في ان وجود اللون هل هو مشروط بالضوء ام لا فذهب الشيخ ابو علي الى ان وجوده
مشروط بالضوء واللون عند عدم الضوء لا يكون موجودا بالفعل بل يكون الجسم مستعدا لقبول
اللون الخاص بعد تحقق الضوء واحتج عليه بان الالوان لا يحس بها عند عدم الضوء وهو

نعدم الاحساس بها اما ان يكون لعدم الالوان بان لا يكون لها وجود حينئذ او لمعاوقة
الظلمة عن الابصار والثانى باطل لان الظلمة عدم الضوء والعدم لا يعوق واذا ثبت انه
لا يجوز ان يكون عدم الاحساس بها بواسطة الظلمة تعين الاول وهو عدمها عند عدم الضوء
وهو المدعى **واعترض عليه** بان عدم الاحساس بها عند عدم الضوء لا يستلزم كونه شرطا
لجواز ان يكون ذلك لانتفاء شرط ابصارها وهو الضوء فما جعلت شرطا لوجودها لم لا يجوز ان
يكون شرطا لابصارها فلا نرى عند عدم الشرط لانتفاء المشروط عند انتفاء الشرط قيل الحق ان
الضوء شرط لوجود اللون لا لرويته لان الالوان بحسب شدة الضوء وضعفه تختلف واختلافها
حينئذ مشعر بان اللون الحاصل عند شدة الضوء حقيقة مخالفة لحقيقة اللون الحاصل عند ضعف
الضوء وهذا يدل على انه عند شدة الضوء انتفى اللون الاول المغاير بالحقيقة للون الثانى
وحدث اللون الثانى ولا يجوز ان يقال القدر المشترك بين اللونين باق فى الحالين فلا نسلم
انه شئ اذ يمتنع تحقق حصة للجنس عند انتفاء الفصل فالظاهر ان وجود كل لون مشروط بضوء
مخصوص ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون روية كل لون مشروطا بضوء مخصوص على معنى
ان انتفاء اللون المرئى عند ضعف الضوء ووجود اللون المرئى عند شدة الضوء انما هو بواسطة
انتفاء شرط اللون الاول وتحقق شرط اللون الثانى **قال** فرع الالوان قد توجد
شديدة اذا كانت صرفة وضعيفة اذا اختلط بها اجزاء صغار تضادها اختلاطا لا يميز معه **اقول**
هذا فرع على وجود الالوان وتحققها فى الخارج ذكره تنبيها على انها قابلة للشدة والضعف فقال
الالوان قد توجد شديدة اذا كانت صرفة اى لم يخلط اجزاؤها باجزاء لون اخر كالبياض الذى
لم يختلط به شئ من اجزاء السواد وتوجد ضعيفة اذا اختلط بها اجزاء صغار للون يضاد تلك الالوان
اختلاطا لا يبقى معه امتياز بعض تلك الاجزاء عن البعض عند الحس كالبياض الذى اختلط به
اجزاء بالحيثية المذكورة ولا شك ان هذا البياض يكون اضعف بالنسبة الى الاول **قال**
واما الاضواء فقيل انها اجسام شفافة تنفصل عن المضئ لانها متحركة بدليل انحدارها عن
الكواكب وانعكاسها وكل متحرك جسم **واجيب** بمنع الصغرى ودليلها وعورض
بانها لو كانت اجساما لتحركت بمقتضى طباعها الى جهة واحدة وايضا لو كانت اجساما

وكانت

وكانت محسوسة سترت ما تحتها فكان الاكثر ضوءا اكثر سترا والواقع خلافه وان لم تكن
محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وقيل هو اللون ومنع بانه يحس به دون اللون كالبلور اذا كان
فى ظلمة **اقول** اختلف الناس فى حقيقة الاضواء فقال بعضهم انها كيفيات تدرك
بحاسة البصر غنية عن التعريف ولا شئ عند حس البصر اعرف منها وقيل هى اجسام شفافة
تنفصل عن الجسم المضئ بذاته وتتصل بالجسم المستضئ واستدل على انها اجسام بانها متحركة
وكل متحرك جسم فيكون اجساما اما الصغرى فكان الاضواء تنحدر من الكواكب والنار وكذلك
تنعكس عما يقابل المضئ بذاته الى غيره والانحدار والانعكاس حركة فيكون الاضواء متحركة
واما الكبرى فظاهرة **واجيب** عنه بمنع الصغرى اذ لا نسلم ان الاضواء متحركة
ومنع دليل الصغرى لانا لا نسلم ان الاضواء تنحدر اذ لو كانت تنحدر لرايناها على الانحدار
فى وسط المسافة وليس كذلك لانها تحدث فى القابل المقابل دفعة لكن لما كان حدوثها
من شئ عال سبق الى الوهم انها منحدرة ولا نسلم ان الانعكاس حركة بل هو عبارة عن حدوث
الضوء دفعة فى الجسم المنعكس اليه الضوء بتوسط قابله المقابل للمضئ بذاته وايضا هذا الدليل معارض
من وجهين **ا** ان الاضواء لا يجوز ان يكون اجساما لانها لو كانت اجساما لكانت متحركة
بمقتضى طباعها كما ذكرتم ولو كانت متحركة لكانت حركتها بالضرورة الى جهة واحدة وكان ينبغى
ان لا يحصل الاستضاءة الا من تلك الجهة وليس كذلك وهذا ضعيف **ب** انها لو كانت اجساما
فاما ان يكون محسوسة اولا فان كانت محسوسة لكانت ساترة لما تحتها بالضرورة وكان الاكثر
ضوءا اكثر سترا لما تحته والواقع بخلافه لان المحسوس ان الضوء ليس ساترا لما تحته وكلما ازداد
ضوءا كان ما تحته اظهر وان لم يكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وضرورة الحس حاكمة ببطلانه
قيل فيه نظر لانا لا نسلم ان الضوء لو كان جسما محسوسا لكان ساترا لما وراءه فان الزجاج جسم
محسوس وليس ساترا لما وراءه بل الحق ان يقال لو كان الضوء جسما لزم التداخل وازدياد حجم الجسم
القابل للضوء عند حصول الضوء فيه وهذا ليس بشئ لان الزجاج وان لم يسترما وراءه لكن بواسطة
يضعف الاحساس بما وراءه بحيث لا يكون الاحساس به مع الزجاج وعدمه على السواء ولا نسلم ان
الضوء لو كان جسما لزم التداخل وازدياد حجم الجسم القابل له اذ القايل بكونه جسما لا يقول بحصوله

في القابل بهذه الحيثية بل يقول انه يحيط به احاطة الهواء به وقيل الضوء هو اللون
ولا فرق بينهما ومنع قولهم بان الضوء لو كان هو اللون لما امكن الاحساس بالضوء عند عدم اللون
والتالي باطل لانا نحس بضوء البلور اذا كان في ظلمة دون اللون اما لانتفائه كما هو زعم
الشيخ او لانتفاء شرطه كما هو زعم الباقين وايضا لو كان الضوء نفس البياض مثلا لكان
البياض لا يشارك السواد في الضوء كما لا يشاركه في البياضية لكن التالي باطل لان البياض والسواد
يتشاركان في الضوء اختلافهما في الماهية قال ثم ان منها ما هو اول وهو الحاصل
من مقابلة المضي لذاته ويسمى ضياء ان قوي وشعاعا ان ضعف وما هو ثان وهو الحاصل من مقابلة
المضي بالغير كالحاصل على وجه الارض وقت الاسفار وعقيب الغروب ومن مقابلة القمر ويسمى
نورا وظلا ان حصل من مقابلة الهواء المتكيف به وانا لم نحس به كما نحس بالجدار المضي لضعف لونه
والذي يترقرق على الاجسام يسمى لمعانا وان كان ذاتيا يسمى شعاعا كما للشمس والا بريقا
كما للمرآة اقول لما فرغ عن تحقيق الاضواء شرع في اقسامها فقال الضوء ينقسم
الى ضوء اول وهو الضوء الذي يحصل من مقابلة المضي لذاته كضوء الهواء الذي صار مضيئا
بالشمس ويسمى هذا الضوء ضياء ان قوي وشعاعا ان كان ضعيفا والى ضوء ثان وهو الضوء
الذي يحصل من مقابلة المضي بالغير كالضوء الذي يحصل على وجه الارض قبل طلوع الشمس وعقيب
الغروب وان وجه الارض حينئذ يصير مضيئا بالهواء الذي صار مضيئا بمقابلة الشمس وكالضوء
الذي يحصل من مقابلة القمر الذي هو مضي بالشمس وهذا الضوء الثاني ينقسم الى ضوء لم يحصل
من مقابلة الهواء المتكيف بالضوء كالضوء الذي يحصل من مقابلة القمر ويسمى نورا وبه نطق
التنزيل في قوله وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا والى ضوء يحصل من مقابلة الهواء
المتكيف بالضوء كما في الهواء الذي على وجه الارض قبل الطلوع وبعد الغروب ويسمى ظلا قوله
وانا لم نحس به اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره ان الهواء الذي على وجه الارض لو كان مضيئا
حينئذ لوجب ان نحس بضوءه كما نحس بضوء الجدار المضي المسمى بالظل وتقرير الجواب ان
عدم الاحساس بضوء الهواء انما هو بواسطة ضعف لون ضوء الهواء بخلاف لون ضوء الجدار المضي
فانه قوي وللقائل ان يقول لا نم اولا ان ضوء الهواء ليس بمحسوس وثانيا ان ضوء الجدار اقوى

وامتيازه لا يدل على قوته بل على ضعفه فان الضوء اذا قوي يرتفع الامتياز حتى يصير من
غاية الظهور كانه محسوس والضوء الذي يترقرق على الاجسام بحيث يستر لونها ويظهر كانه
شي يفيض منها يسمى لمعانا فان كان ذلك اللمعان ذاتيا كما للشمس يسمى شعاعا وان كان
مستفادا من الغير يسمى بريقا كما للمرآة اذا وضعت في مقابلة الشمس فالشعاع يطلق على
الضوء الاول الضعيف وعلى اللمعان الذاتي بالاشتراك اللفظي والترقرق التلالؤ يقال
ترقرق السراب اذا تلالا ولمع قال والظلمة عدم النور عما من شانه وقيل هي
كيفية تمنع الابصار ومنع بانه لو كان كذلك لوجب ان لا يرى الجالس في ظلمة نارا توقد بقربه
وما حولها وللقائل ان يقول المانع ظلمة تحيط بالمرائي لا بالرائي اقول اختلف في
الظلمة فقال قوم هي عدم النور عما من شانه ان يكون منيرا فان الشي الذي من شانه الضوء
اذا انتفى عنه الضوء صار مظلما ولا يحتاج الى ان يحدث فيه كيفية اخرى حتى يصير مظلما
فيكون التقابل بين النور والظلمة على هذا تقابل العدم والملكة وقيل هي كيفية وجودية
مانعة عن الابصار وح يكون التقابل بينهما تقابل الضدين واورد على هذا القول بان
الظلمة لو كانت عبارة عما ذكرتم لوجب ان لا يرى الجالس في ظلمة نارا توقد بقربه ولا ما
حولها والحس يحكم بكذبه فان من في الغار يرى خارجه والنار التي توقد هاهنا مع ان الهواء
بينهما مظلم واجيب عنه بان الظلمة تمنع الابصار اذا كانت محيطة بالمرائي
لا بالرائي وفي المثال المذكور هي محيطة بالرائي لا بالمرائي فلا يرد النقض به قال
الرابع في تحقيق المسموعات الحروف كيفيات تعرض للاصوات فيتميز بعضها عن بعض في الثقل
والخفة وهي ينقسم الى مصوت هو حروف المد واللين والى مصمت وهو ما عداها والمشهور ان
السبب الاكثري للصوت تموج الهواء بقرع او قلع عنيف اقول لما فرغ من تحقيق
الكيفيات المبصرة شرع في الكيفيات المسموعة وهي الحروف والاصوات والحروف كيفيات
تعرض للاصوات فيتميز بعضها عن بعض في الثقل والخفة واورد عليه بان الصوت الطويل
والقصير والصوت الملايم والغير الملايم كل منها تعرض له كيفية يتميز بها عن صوت اخر في الخفة
والثقل مع انها ليست بحروف فنزيد في التعريف تميزا في المسموع فان المذكورات ليست مسموعة

اما الطول والقصر فلانهما من الكميات وهي ليست مسموعة واما الملايمة وعدمها فلانهما
مطبوعان اى لصوت الملايم وغير الملايم يعرض لكل منهما هيئة يمتاز بها عن الاخر لكن
يقع ذلك التميز في المطبوع قيل ان اراد بالمسموع الصوت المعروض للهيئة فالصوت
الملايم وغير الملايم ايضا مسموع فيكون التميز واقعا في المسموع وان اراد به الهيئة
فيجب ان يقول تميزا بالمسموع لا في المسموع وحينئذ لا نم ان ماهية الصوت الملايم وغير الملايم
ليست مسموعة وقيل يجب ان زاد بعد قوله عن بعض لفظه مثله ليكون في الحدة والثقل
متعلقا به لانه لا يتميز فانه لا يصح وهو جيد لان الحرف الواحد يمكن ان يتلفظ به مرتين
بحيث يتميز مرة عن اخرى في الثقل والخفة مع انهما ليسا حرفين بل حرف واحد والحروف
ينقسم الى مصوت وهو الذى يسميه اهل العربية حروف المد واللين وهو الالف
والواو والياء والى مصمت وهو ما عدا حروف المد واللين والمصمت اما متماثل كالبائين
اذا كانا ساكنين او متحركين بحركتين متماثلتين كالفتحتين والضمتين او الكسرتين واما
مختلف اما بالذات والحقيقة كالباء والجيم او بالعوارض بان يكون الحروف من نوع كالبائين
ويكون احدهما متحركا والاخر ساكنا او يكون احدهما متحركا بحركة والاخر بغيرها ولم يذكر
المصنف تعريف الصوت لانه غنى عنه واختلف فيه فقال قوم انه جسم وقيل هو
القرع والقلع وقيل هو التموج والكل فاسد لان هذه الاشياء مبصرة والصوت مسموع
واذ قد تقرر ذلك فاعلم ان السبب الاكثرى لوجود الصوت تموج الهواء الذى
يحدث بسبب قرع عنيف وقلع عنيف كما ترى في تموج الهواء الخارج من المزامير وفي طنين
الطست فانه يحصل بتموج الهواء لاضطراب نواحي الطست وينقطع عند تسكينه والمراد بالتموج
امر يحدث بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون والقرع العنيف هو الامساس العنيف والقلع
وهو التفريق العنيف والصوت القرعى اشد انبساطا من القلعى فالتموج علة للصوت لانه
يحدث بحدوث التموج وينعدم بعدمه والقرع والقلع العنيفان علة للتموج فان
التموج يحدث بحدوثهما وينعدم بعدمهما ويشترط في القرع والقلع المقاومة لا الصلابة كما زعم
بعض فان قرع الماء بشئ يوجب الصوت مع عدم الصلابة وقلع شئ من القطن لا يوجب الصوت

لعدم المقاومة

لعدم المقاومة والدليل المذكور في ان سبب الصوت التموج لما كان دورانا وهو لا يفيد
اليقين لا جرم قال المصنف والمشهور ان السبب الاكثرى للصوت هو التموج ولقايل ان يقول
لو كان التموج سببا له لما تخلف عنه الصوت في حركة اليد وغيرها مع كونها اقوى من
تموج الصوت الخارج من الحلق قال وان الاحساس به يتوقف على وصول
الهواء الى الصماخ لانه يميل بهبوب الرياح ويتخلف عن مشاهدة السبب كما في ضرب
الفاس ولانه لو وضع طرف انبوبة على صماخ انسان ويكلم فيه لم يسمع غيره اقول
اختلف الناس في ان الاحساس بالصوت هل يمكن بدون وصول الحامل له الى الصماخ ام لا
فذهب المتاخرون الى امكانه وذهب الاوايل من الحكماء والنظام الى امتناعه واختاره
المصنف بقوله وان الاحساس اى والمشهور ايضا ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول
الهواء الحامل للصوت الى الصماخ وهو الاولى لوجوه آ ان الصوت يميل بواسطة هبوب
الرياح من جانب الى اخر ويتشوش سماعه بسبب ذلك فلو لم يكن الاحساس به متوقفا على وصول
الهواء الى الصماخ لم يكن كذلك والتالى باطل فالمقدم مثله ب ان الصوت يتخلف عن
مشاهدة سببه كما في ضرب الفاس على الخشبة فانا نرى ضرب الفاس على الخشبة في صحراء من بعيد
قبل سماع الصوت وليس ذلك الا لعدم وصول الهواء الحامل حينئذ الى الصماخ فاذا وصل يسمع ج
انه لو اتخذ انبوبة ووضع احد طرفيها على الفم والطرف الاخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت
عال لم يسمعه من الحاضرين غير ذلك الانسان وليس ذلك الا لان الانبوبة تمنع عن وصول الهواء
الحامل الى صماخ الحاضرين فعلمنا ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الحامل له
الى الصماخ واعترض المانعون على آ بان تشوشه وعدم سماعه مع القرب ممنوع ومع
البعد فانما يكون ذلك لجوازه عن حد السماع لان الادراك لا بد من ان يكون له حد كما في
الابصار فاذا جاوز المدرك ذلك الحد لا يدرك وهذا ضعيف جدا اذ الغرض ان سماع
الصوت يتشوش عند هبوب الريح في مسافة لا يتشوش فيها عند عدم الهبوب وهذا
لا ينكره العاقل وعلى ب بان تخلف الصوت عن ضرب الفاس لجواز ان يكون البعد
المسافة في ذلك الوقت ولا نم انه لو كان في حد السماع لتخلف وهذا ايضا ضعيف اذ على

تقديران يكون في حد السماع لا يسمع الصوت عند ضرب الفاس بلا تراخ بل يسمع بعده وذلك
التاخر انما هو لعدم وصول الهواء بعد الى الصماخ وعلى ح ان عدم السماع في صورة الانبوبة
يجوز ان يكون الحيلولة الانبوبة عن السماع لا العدم وصول الهواء وضعفه ايضا ظاهر واستدلوا
على مذهبهم بوجوه ضعيفة منها ان الصوت لو كان موقوفا على وصول الهواء لما سمعنا كلام من
يحول بيننا وبينه جدار صلب لامتناع نفوذ الهواء على الجدار وبتقدير نفوذه لا يبقى على الهيئة التى
باعتبارها كان حاملا للحروف فلا يبقى الكلام وفيه نظر لان الجدار لو كان في غاية الصلابة
وكان محيطا من جميع الجوانب بالسامع فلا نسلم انه يسمع ح **قال** وانه محسوس
في الخارج والا لما علمت جهة والصدى جهة والصدى صوت يحصل من انصراف هوا متموج عن
جبل او جسم املس **اقول** اختلف في ان الصوت هل هو موجود في الخارج قبل وصوله
الى الصماخ ام لا فقال قوم لا وجود له في الخارج قبل ذلك بل انما يحدث في السامعة عن ملامسة
المتموج عند بلوغه الى الصماخ واما قبل ذلك فلا وجود له اصلا وقال الاكثرون بوجوده
في الخارج قبله ايضا واختاره المصنف بقوله وانه محسوس اى والمشهور ان الصوت محسوس
موجود في الخارج والدليل عليه انا ندرك جهة الصوت عند وصوله الينا فلو لم يكن الصوت
موجودا في الخارج لما ادركنا جهته لان الجهة لا يبقى منها اثر في الهواء المتموج عند بلوغه
الى الصماخ كما انا لما لم ندرك الملموس الا حال وصوله الينا لم ندرك باللمس ان الملموس من
اى جهة وصل الينا وايضا نعلم بالضرورة امتناع ادراك جهة ما لا وجود له في الخارج فعلمنا انه
قبل الوصول الى الصماخ موجود نعم يستحيل بقاء اجزاء الصوت في الوجود معا بل يوجد
اجزاؤه على سبيل التجدد والانقضاء كالحركة والزمان لانه لو كان قار الاجزاء لكانت
حروف الكلمة التى يتكلم بها باقية في الخارج معا بالضرورة وهو محال لانا ندرك الترتيب
الخاص الواقع في حروف معينة ولنفرض ز ى د فلو كانت الحروف مجتمعة قارة لم يكن
سماع زيد على هذا الترتيب الخاص اى بتقديم الزاى على اليا واليا على الدال اولى من
سماعه على سائر تاليفاتها الممكنة واما الصدى فعبارة عن صوت يحصل من انصراف هواء
متموج يكون ذلك الانصراف عن جبل او جسم املس كالجدار بواسطة مقاومتهما للهواء المتموج

بحيث يصرف الهواء المتموج الى خلف مخلوطا فيه هيئة تموج الهواء الاول **قال**
الخامس في تحقيق الطعوم الجسم اما ان يكون لطيفا او كثيفا او معتدلا والفاعل فيه اما الحرارة
او البرودة او المعتدل بينهما فيفعل الحار في الكثيف مرارة وفي اللطيف حرافة وفي المعتدل
ملوحة والبرودة في الكثيف عفوصة وفي اللطيف حموضة وفي المعتدل قبضا والمعتدل في
الكثيف حلاوة وفي اللطيف دسومة وفي المعتدل تفاهة وقد يطلق التفه على ما لا طعم له
اولا يحس بطعمه كالنحاس فانه لا يتحلل منه ما يخالط اللسان فيحس به وقد يجتمع طعمان
كالمرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة والمرارة والملوحة في السبخة ويسمى الزعوقة **اقول**
الطعوم من الكيفيات التى تدرك بحاسة الذوق وهي منحصرة في تسعة لان الجسم الحامل
للطعم لا يخ اما ان يكون كثيفا او لطيفا او معتدلا بينهما وعلى كل تقدير عن ثلثة الفاعل
فيه اما الحرارة او البرودة او الكيفية المعتدلة بينهما فيكون الحاصل تسعة اذ من فعل الحرارة
في الكثيف يحدث المرارة ومن فعلها في اللطيف يحدث الحرافة ومن فعلها في المعتدل يحدث
الملوحة ومن فعل البرودة في الكثيف يحدث العفوصة ومن فعلها في اللطيف يحدث
الحموضة ومن فعلها في المعتدل يحدث القبض ومن فعل الكيفية المعتدلة في الكثيف يحدث
الحلاوة ومن فعلها في اللطيف يحدث الدسومة ومن فعلها في المعتدل التفاهة والحصر
استقرائى ووجد في الكتاب الثانى من القانون ان فاعل الحموضة هي البرودة وذكر في الاول
منه عند بحث الاخلاط ان فاعلها الحرارة وهو تناقض **قوله** وقد يطلق التفه اشارة
الى جواب دخل مقدر توجيهه انهم ذكروا ان التفاهة عبارة عن عدم الطعم والجسم
العديم الطعم يقال له التفه والمسيخ فكيف جعلتم من الطعوم وتقرير **الجواب** ان التفه
يطلق على معنيين احدهما ما لا طعم له حقيقة والثانى ما له طعم حقيقة لكن لا يحس به كالنحاس
فانه لشدة تكاثفه لا يتحلل منه شى تخالطه رطوبة اللسان التى هي واسطة في احساس
المذوقات فلا يحس بطعمه ثم اذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم ويسمى
الاول تفاهة بسيطة والثانى غير بسيطة وما جعلناه من الطعوم التفاهة بالمعنى الثانى
وهذه التسعة المذكورة هي مفردات الطعوم ويجوز ان يجتمع في جسم واحد طعمان واكثر

نيحس بطعم غير هذه التسعة كاجتماع المرارة والقبض في الحضض ويسمى المجتمع منهما البشاعة وكاجتماع المرارة والملوحة في السبخة ويسمى الزعوقة وكاجتماع المرارة والحرارة والقبض في الباذنجان قال السادس في المشمومات الروايح الموافقة للمزاج تسمى طيبة والمخالفة له تسمى منتنة وقد يقال رايحة حلوة وحامضة باعتبار ما يقارنها وليس لانواعها اسما خاصة وسبب الاحساس بها وصول الهواء المتكيف بها الى الخيشوم وقيل المختلط بجزء لطيف متحلل عن ذى الرايحة اقول الروايح من الكيفيات التى يدرك بحاسة الشم وهى ان كانت موافقة للمزاج يسمى رايحة طيبة كرايحة المسك وماء الورد واشباههما وان كانت مخالفة للمزاج يسمى رايحة منتنة كروايح القاذورات ويختلف ذلك بحسب الاشخاص اذا الموافق لشخص قد يكون مخالفا لغيره وقد يطلق على الروايح ما يطلق على الطعوم وقد يقال رايحة حلوة ورايحة حامضة باعتبار ما يقارنها من الطعوم وليس لانواع الروايح اسماء خاصة بحيث يكون بازاء كل نوع اسم مخصوص به يعبر عنه بل يعبر عن نوع منها بالاضافة الى ما يقارنه كما يقال رايحة الورد ورايحة المسك واختلف فى سبب الاحساس بالروايح فذهب الاكثر الى ان سببه وصول الهواء المتكيف بتلك الروايح الى الخيشوم وقيل سببه وصول الهواء المختلط بجزء لطيف متحلل عن ذى الرايحة وسياتى بطلانه ان شاء الله تع قال واما القسم الثانى اعنى الكيفيات النفسانية فهى الحيوة والصحة والمرض والادراك وما يتوقف عليه الافعال كالقدرة والارادة فما كانت راسخة سميت ملكة وما ليس كذلك سميت حالا اقول لما فرغ من القسم الاول من اقسام الكيفيات شرع فى القسم الثانى منها وهى الكيفيات النفسانية والمراد بالكيفيات النفسانية هى الكيفية المختصة بذوات الانفس وهى الحيوة والصحة والمرض والادراك وما يتوقف عليه الافعال الاختيارية كالقدرة والارادة ولم يدع المصنف انحصارها فى المذكورات بل ذكر بعضا منها وترك بعضا يذكر فيما بعد كالالم واللذة وغيرهما فيندفع ما اورد عليه وهذه الكيفيات ان كانت راسخة سميت ملكة كغضب الغضبان وان كانت غير راسخة سميت حالا كغضب الحليم والاختلاف بين الراسخة وغيرها

يكون

يكون بالعوارض المفارقة لا بالفصول لان الكيفية الواحدة بالشخص قد تكون حالا واذا استحكمت تصير ملكة كالكتابة مثلا فانها فى ابتدائها تكون حالا واذا استحكمت تصير ملكة قال وبيانها فى مباحث الاول فى الحيوة وهو قوة تتبع الاعتدال النوعى ويفيض عنها ساير القوى واستدل الحكيم على مغايرتها القوتى الحس والتغذية بان عضو المفلوج حى وليس بحاس والعضو الذابل حى وليس بمغتذ والنبات بعكسه ومنع بان عدم الفعل لا يستلزم عدم القوة لجواز ان يمنعها عايق لا يقال القوة ما يوثر بالفعل لانه لو سلم لزم ان لا يطلق لفظة القوة عليه لا عدمه وبان غاذية النبات يخالف غاذية الحيوان بالذات اقول ذكر فى بيان الكيفيات النفسانية مباحث خمسة الاول فى الحيوة وقدمها لان ساير الكيفيات النفسانية مفتقرة اليها واختلف فيها فذهب المحققون الى انها قوة تتبع الاعتدال النوعى ويفيض منها ساير القوى الحيوانية التى ياتى ذكرها ان شاء الله تع وارادوا بالاعتدال النوعى الاعتدال الذى يصلح لنوع الحيوان وقيل هى قوة الحس وقيل هى قوة التغذية واختار الشيخ ابو على الاول وقال الحيوة مغايرة لقوتى الحس والتغذية واستدل على انها مغايرة لقوة الحس بان العضو المفلوج حى ولا لتطرق اليه النقصان والفساد ومع ذلك ليس بحاس فيكون مغايرة لقوة الحس وعلى انها مغايرة لقوة التغذية بان العضو الذابل حى لما مر وليس بمغتذ والا لم يكن ذابلا والنبات بعكسه يعنى هو مغتذ وليس بحى فظهر انها مغايرة لقوة التغذية ايضا ومنع هذا الاستدلال بوجهين آ ان عدم الفعل وهو الاحساس والتغذية لا يستلزم عدم القوة اذ يجوز ان يكون عدم صدور الفعل عن القوة بواسطة عايق يمنعها عن الفعل وح لا يلزم المغايرة المذكورة فان قلت القوة عبارة عما يوثر بالفعل وعلى هذا لا يكون للعضو المفلوج والذابل قوة الحس والتغذية لعدم صدور الاحساس والتغذى عنهما بالفعل قلت لا نم ان القوة عبارة عما يوثر بالفعل بل هى عبارة عما من شانه ان يوثر بالفعل ولين سلمنا ان القوة هى ما يوثر بالفعل فلا يلزم منه عدم الموثر بل غاية ما يلزم هو ان لا يطلق القوة على

ما في العضو المفلوج والا بل وح جاز ان يكون الحيوة ما يوجب الحس والتغذية
مع تخلفهما عنه لمانع ب ان القوة الغاذية للنبات تخالف بالذات القوة الغاذية
للحيوان والاشياء المتخالفة بالذات لا يلزم اشتراكها في الاحكام قال وقد
شرطها الحكماء والمعتزلة بالبنية ومنع بانها ان قامت بالمجموع واتحدت كان الواحد
حالا في محال وهو محال وان تعددت كان كل واحد مشروطا بالاخر وفيه نظر اقول
ذهب الحكماء والمعتزلة الى ان شرط الحيوة البنية اى الجسم المركب من العناصر الاربعة
فقالوا لا بد للحيوة من البنية الصالحة لان الحيوة مشروطة باعتدال المزاج واعتدال
المزاج لا يتحقق بدون البنية وذهب بقية المتكلمين الى ان الحيوة ليست مشروطة بالبنية
ومنعوا قول الحكماء والمعتزلة بان الحيوة لو كانت مشروطة بالبنية لكانت بالضرورة
قائمة بمجموع الاجزاء لكن التالي باطل لان الحيوة ان قامت بمجموع الاجزاء فلا تخ اما
ان يكون متحدة اى يكون حيوة واحدة قائمة بمجموع الاجزاء او يكون متعددة اى يقوم بكل جزء
حيوة على حدة فان كان الاول لزم حلول العرض الواحد في محال متعددة وهو محال وان كان
الثاني كان قيام الحيوة بكل جزء مشروطا بقيامها بجزء اخر والا لم يكن الحيوة مشروطة
بالبنية وح يلزم الدور لان الاجزا متماثلة فلو توقف جواز قيام الحيوة بجزء واحد على
قيام الحيوة بجزء آخر لكان القيام بذلك الجزء ايضا متوقفا على القيام بالاول وهو محال
وفيه نظر لانا نقول ان ارادوا بالمجموع المجموع من حيث هو مجموع لا من حيث هو امور مستكثرة
فلا يلزم قيام العرض بمحال متعددة وان ارادوا بالمجموع كل واحد واحد فالحصر ممنوع لجواز
قيامها بالمجموع من حيث هو سلمنا لكن لا نم انه ان قام بكل جزء حيوة لزم الدور فان
قيام الحيوة بكل جزء مشروط باجتماع قيامها بالاجزاء الاخر لا نتسام الحيوة بها فلا يلزم
الدور لان اجتماع قيامها بالاجزاء الاخر غير مشروط بقيامها بكل جزء قال والموت
عدم الحيوة عما من شانه هي وقيل هي كيفية تضاد الحيوة لقوله تع خلق الموت والحيوة والعدم
لا يخلق ومنع بان المعنى بالخلق هو التقدير اقول اختلف في ان الموت هل هو
صفة وجودية ام لا فقال الاكثرون انه ليس بصفة وجودية وعرفوه بانه عدم الحيوة

عما من شانه

عما من شانه الحيوة وعلى هذا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وقال
الاخرون انه صفة وجودية وعرفوه بانه كيفية وجودية تضاد الحيوة واحتجوا
على انه صفة وجودية بان الموت مخلوق والعدم غير مخلوق فلا يكون الموت عدميا
اما الصغرى فلقوله تع خلق الموت والحيوة واما الكبرى فبالاتفاق واجيب عنه بان
المراد بالخلق التقدير لا الايجاد فلا يجب كونه وجوديا لان العدمي مقدر ايضا قال
الثاني في الادراكات وهي اما ان يكون ظاهرة كاحساس المشاعر الخمسة واما باطنة وهي
تنقسم الى تصورات وتصديقات والتصديق اما ان يكون جازما اولا والاول اما ان يكون
لموجب اولا الثاني التقليد والاول اما ان يقبل متعلقه النقيض بوجه وهو الاعتقاد
اولا وهو العلم والثاني ان كان متساوي الطرفين فهو الشك وان لم يكن فالراجح ظن
والمرجوح وهم اقول من الكمالات النفسانية الادراكات وهي اما ان يكون
ظاهرة كاحساس المشاعر الخمسة الظاهرة اى من ذكرها واما ان يكون باطنة كادراكات
النفس والقوى الباطنة وهي تنقسم الى تصورات والى تصديقات وقد مر تعريفها وا
لتصديق اما ان يكون جازما بالنسبة بين طرفيه اولا والاول اما ان يكون لسبب يوجب
ذلك اولا الثاني التقليد والاول ان قبل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه سواء كان في
الخارج او عند المصدق اما بتقديره في نفسه او بتشكيك مشكك اياه فهو الاعتقاد فان
طابق فصحيح والا ففاسد وان لم يقبل فهو العلم والمراد بالمتعلق النسبة الواقعة بين طرفي
الحكم في الذهن فان الحكم يتعلق بها والقسم الثاني وهو التصديق الغير الجازم ان لم
يكن احد طرفيه راجحا فهو الشك والا فالراجح الظن والمرجوح الوهم وجعل الشك والوهم
من اقسام التصديق على راي الاكثر وبعضهم لا يعدهما من اقسامه لمنع مقارنتهما الحكم قيل
في هذا التقسيم نظر من وجهين آ انه جعل الاعتقاد قسيما للعلم والظن وهو اعم منهما
ولا يكون العام قسيما للخاص ب ان الجهل المركب خارج عن التقسيم ويمكن ان يعتذر
بان الاعتقاد الذي جعله قسيما غير الاعتقاد بالمعنى الاعم وان الجهل المركب داخل في
الاعتقاد لان الاعتقاد الجازم الذي لا يكون مطابقا هو الاعتقاد الفاسد على ما بينا وهو

الجهل المركب قال والتصور هو وجود صورة المعلوم فى العالم والذى يدل
على وجود هذه الصورة فى العقل انا نتصور المعدوم ونميزه عن غيره تميزا لا يتحقق الا مع
الثبوت وليس هو فى الخارج فهو فى الذهن واعترض عليه بانه يوجب كون الذهن
حارا باردا مستقيما مستديرا معا عند تصورها والحق انهم ان قصدوا بالصورة ما شبه المتخيل
فى المراة فمحتمل وان ارادوا ما تشارك الخارجى فى تمام الماهية فباطل لانها عرض والمتصور
قد يكون جوهرا والشىء قد يتصور نفسه فلو حصل فيه مثله لزم اجتماع المثلين لا يقال العاقل و
المعقول والعقل واحد لان العاقل هو الذى حضر عنده ماهيه مجردة وهو اعم من الذى حضر عنده
ما يغايره لان حضور الشىء عند نفسه محال وقيل تعلق خاص بين العالم والمعلوم فيتعدد
بتعدد المعلومات ويشكل بتعقل الشىء نفسه وقيل صفة توجب العالمية وهى حالة لها تعلق
بالمعلوم فعلى هذا لا يتعدد بتعدد المعلومات اقول اختلف فى العلم فقال
بعض انه من مقولة ان ينفعل باعتبار انه انفعال يحصل فى النفس وقال قوم انه من مقولة
الاضافة نظرا الى انه اضافة بين العالم والمعلوم وذهب اكثر الحكماء الى انه من مقولة
الكيف لانه لصفة مختصة بذوات الانفس واضطرب راى الشيخ فى ذلك لانه قال
فى موضع انه امر عدمى وفسره بتجرده عن المادة وقال فى موضع اخر انه صفة وجودية
اى صورة منطبعة فى الجوهر العاقل مطابقة لماهية المعقول وقال فى موضع اخر انه صفة
ذات اضافة وفى اخر انه محض اضافة ثم اختار بعد ذلك انه من مقولة الكيف وهو الحق
عند المصنف ولهذا عده من الكيفيات النفسانية وقال التصور هو وجود صورة المعلوم فى
العالم واختلف فى ان تلك الصورة هل هى موجودة فى العقل ام لا والحق الاول والدليل عليه
انا نتصور كثيرا من المعلومات سواء كان ممكنا كجبل من ياقوت او ممتنعا كشريك البارى
ونميزه عن غيره تميزا لا يتحقق الا مع ثبوت ذلك المتصور المعدوم كما نقول شريك البارى كلى
والجبل من الياقوت جوهر والمحكوم عليه بالاحكام الثبوتية يجب ان يكون متميزا ثابتا
وظاهر انه ليس ثابت فى الخارج فتعين ان يكون فى الذهن واعترض عليه الامام بان ما ذكرتم
لو كان صحيحا لزم منه كون الذهن حارا باردا مستقيما مستديرا عند تصور الحرارة والبرودة والا

ستقامة

ستقامة والاستدارة وهو محال لانه يلزم اجتماع المتقابلات واتصاف الشىء بها والجواب
ان ذلك انما يلزم ان لو كان العلم عبارة عن حصول ماهية المعلوم فى العالم لكنه ليس
كذلك اذ هو وجود مثال ماهيته وايضا ما ذكرتم انما يلزم على تقدير كون الذهن قابلا
للحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة ولم قبوله لها اذ القابل لها هى المواد
الجسمانية والمصنف حيث لم يرتض قول الحكماء ان صورة المعلوم موجودة فى العقل على
اطلاقه فصله بانهم ان ارادوا بالصورة الموجودة فى العقل ما شبه المتخيل فى المراة فغير
بعيد ويحتمل ان يكون صوابا ولا يرد ما اعترضه الامام لان حصول شبح الحرارة لا يوجب كون
الذهن حارا بل انما يوجبه حصول حقيقة الحرارة وان ارادوا بها ما يشارك الموجود الخارجى
فى تمام الماهية فباطل من وجهين آ انا اذا تصورنا انسانا فالصورة التى تحصل منه فى
الذهن عرض ضرورة حلولها فى محل يقوم به وهو الذهن والمتصور جوهر فلا يكون
الصورة مشاركة للموجود الخارجى فى تمام الماهية ب ان الشىء يمكن ان يتصور نفسه
كالنفس الناطقة فانها مدركة لذاتها عندهم فلو قيل لمشاركة الصورة للموجود الخارجى
فى تمام ماهيته لزم وجود مثل العاقل فى نفسه فيجتمع المثلان وهو محال فان قلت
انما يلزم اجتماع المثلين لو لم يكن العاقل والمعقول واحدا ولا امتناع فيه لان العاقل
هو الذى حضر عنده ماهية مجردة تصدق على تقدير ان يكون تلك الماهية غير ذاته
وعلى تقدير ان يكون نفس ذاته لكونه اعم منهما ولا يلزم من كذب الخاص كذب العام وعلى
تقدير كون تعقله لذاته يكون العاقل والمعقول واحدا لعدم المغايرة هناك فلا يلزم
اجتماع المثلين قلت حضور الشىء عند نفسه بحيث يصير احدهما غير الاخر
محال ضرورة وجوب التغاير بين الحاضر وما حضر عنده لما سياتى من بطلان الاتحاد ج
لا يتم قولهم لا يلزم من كذب الخاص كذب العام لان ذلك انما يتم لو كان وجود الخاص
الاخر ممكنا حتى يصح وجود العام فى صورة وجوده واما اذا كان الخاص الاخر ممتنعا يلزم
بالضرورة من كذب الخاص كذب العام فيلزم احد الامرين اما القول بكون الصورة
غير مساوية فى تمام الماهية للموجود الخارجى او اجتماع المثلين ومن قال ان العلم نفس

الاضافة عرّف التصور بانه تعلق خاص بين العالم والمعلوم وعلى هذا يتعدد العلم
بتعدد المعلومات لان ذلك التعلق نسبة ويجب تغاير النسبة عند تغاير
المنتسبين وهذا يشكل بتعقل الشى نفسه لان العاقل هو النفس وكذا المعقول فيكون
العاقل والمعقول شيا واحدا ولا يمكن تصور التعلق بين الشى ونفسه فيلزم انكار تعقل
الشى نفسه او الاعتراف بانه لا يكون علما وكلاهما باطل ولقايل ان يقول التعلق متصور
هنا لتحقق الشيئين احدهما وجود ذلك الشى الذى هو العالم والاخر نفسه الذى هو المعلوم
ووجود الشى مغاير له والتعلق يعرض للوجود بالقياس الى الشى ومن قال انه صفة
حقيقية للشى مغايرة له يلزمها الاضافة عرفه بانه صفة وجودية توجب العالمية والعالمية
حالة لها تعلق بالمعلوم وعلى هذا لا يلزم تعدد العلم بتعدد المعلومات بل يجوز عند
الاشاعرة ان يتعلق علم واحد بمعلومات كثيرة اذ لا يلزم من التغير فى تعلق الصفة التغير
فى ذات تلك الصفة لجواز ان يتحقق بين شى واحد وبين اشياء متعددة تعلقات كثيرة
والتغاير بين القول الاول وبين الاخيرين ظاهر اذ الصورة المذكورة ليست نفس الاضافة
حتى يكون هو الثانى وحيث يتعدد على القول بها بتعدد المعلومات لا يكون هو الثالث
ايضا نعم يشارك الثانى فى هذا المعنى ومراد المصنف بقوله فيتعدد بتعدد المعلوم يجوز ان
يكون القول الاول والثانى والحق ان الاضافة ليست نفس مفهوم العلم داخلة فى مفهومه بل لازمة
له اذ العلم عبارة عن حصول الصورة والصورة انما يكون صورة لشى فيكون الاضافة
الى ذلك الشى لازمة له وان تعدد المعلوم يستدعى تعدد العلم به لان العلم عبارة عن
حصول صورة الشى وصورة الاشياء المتغايرة متغايرة بالضرورة وقالت الاشاعرة
العلم القديم يتعلق بمعلومات الله تعالى التى لا نهاية لها مع انه واحد وكذا العلم المحدث
خلافا لابى اسحق قال فروع على القول بالصورة آ الصورة العقلية تفارقها
الجسمانية فى انها محسوسة ومتمانعة وممتنعة الحلول فى مادة ما هى اصغر منها ومندفعة لحدوث
ما هو اقوى منها ب الصور العقلية كلية لا على معنى انها كلية فى نفسها فانها صور جزئية
فى نفوس جزئية بل لان المعلوم بها كلى ولان نسبتها الى كل واحد من افراد ذلك النوع على سواء

اقول

اقول لما بين ان العلم عبارة عن وجود صورة المعلوم فى العقل وان تلك
الصورة موجودة فى العقل اراد ان يشير الى الفرق بينها وبين الصورة الخارجية الحالة
فى المادة وذكر امورا خمسة وفى عبارته ضعف ظاهر لانه جعل الاربعة منها واحدا آ
ان الصورة الخارجية محسوسة فى الخارج والعقلية ليست محسوسة ب ان الصورة
الخارجية متمانعة لانها اذا حلت فى مادة امتنع ان يحل فيها اخرى مثلها والصورة العقلية
ليست كذلك لجواز ان يحل فى القوة العاقلة صورة كثيرة ج ان الصورة الخارجية يمتنع معا
حلولها فى مادة ما هى اصغر مقدارا منها بخلاف العقلية اذ يجوز ان يحل فى العاقلة صورة
السماء والارض د ان الصورة الخارجية تندفع وتزول اذا حدثت صورة اقوى منها
كما فى الكون والفساد بانه يزول صورة ويحدث اخرى بخلاف العقلية ه ان الصورة
الخارجية جزئية اذ كل ما هو موجود فى الخارج متشخص والصورة العقلية كلية لا على معنى
ان الصورة الموجودة فى العقل كلية فى نفسها لانها صورة جزئية فى نفوس جزئية فلا يكون
كلية بهذا الاعتبار بل على معنى ان المعلوم بهذه الصورة فى الخارج يعرض له الكلية فى الذهن
او على معنى ان نسبة الصورة المعقولة الى كل واحد من افراد ذلك النوع المتصور بها
على السوية كما اذا ادركنا ماهية الانسان فالصورة التى تحصل فى الذهن نسبتها الى جميع
الجزئيات على سواء فيه فى قوله لان المعلوم بهذه الصورة كلى نظر لان المعلوم بهذه الصورة
ان كان امرا موجودا فى العقل فلا يكون كليا لانه صورة جزئية فى نفس جزئية وان
كان موجودا فى الخارج فعدم كليته اظهر وعلى تقدير كليته ينتفى الفرق وعلى ما قررنا يندفع
ذلك مع ان عبارة المصنف قاصرة عنه قال والعلم اجمالى يتعلق بامور
متعددة باعتبار شامل لها وتفصيلى يتعلق باعتبار اعيان كل واحد منها وفعلى وهو
ما اذا تصورت فعلا فعلته وانفعالى كما اذا شاهدت شيا فتعقلته اقول
هذا الكلام مشتمل على فايدتين الاولى فى مراتب العلم وهى ثلث الاولى العلم بالقوة المحضة
وهو حاصل لجميع افراد الانسان وهو عدم العلم عما من شانه العلم والمصنف حيث لم يفرق
بين مراتب الشى واقسامه تركه بناء على ان عدم الشى لا يكون قسما منه الثانية العلم الاجمالى

وهو العلم المتعلق بامور متعددة باعتبار شامل لها هو مبدأ تفاصيل تلك الامور وهو قد يكون
قبل التفصيل وهو ظاهر و بعده كمن علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب في
ذهنه وذلك ليس بالقوة المحضة من جميع الوجوه بل هي بالفعل من وجه وبالقوة من وجه اذ عنده
حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك المسئلة الثالثة العلم التفصيلي وهو علم يتعلق بالامور
المتعددة باعتبار كل واحد منها بحيث يصير متمايزة في العقل منفصلا بعضها عن بعض الثانية
في تقسيمه باعتبار المتعلق وهو ان كان بحيث يستفاد منه وجود المعلوم في الخارج يقال
له الفعلي كما اذا تصورت شكلا وحصل في ذهنك صورته ثم توجده فان تلك الصورة العقلية
سبب لوجوده وان كان بحيث يستفاد هو من الموجود الخارجي يقال له الانفعالي كما اذا
تصورت السماء فان صورة السماء مستفادة من السماء وان كان غيرهما فلا يطلق عليه الفعلي
ولا الانفعالي كعلم الله تعالى بذاته فانه عبارة عن ذاته تعالى وكعلمه بالموجودات فانه عبارة
عن وجوداتها الصادرة عنه واهمل المصنف هذا القسم لان بحثه في علم غير الواجب تعالى
قال مسئلة للنفس اربع مراتب الاولى استعدادها التعقل ويسمى العقل الهيولاني
والثانية ان تحصل البديهيات باستعمال الحواس في الجزئيات وهي العقل بالملكة التي
هي مناط التكليف والثالثة ان تحصل النظريات بحيث يتمكن من استحضارها ويسمى
العقل بالفعل والرابعة ان يستحضرها و يلتفت اليها ويسمى العقل المستفاد اقول
لما فرغ عن بحث الادراكات اراد ان ينبه على ما يحصل للنفس من المراتب بواسطة قوتها
النظرية من بداية النقصان الى نهاية الكمال فقال للنفس بواسطة الادراك اربع
مراتب الاولى عند كون الادراكات لها بالقوة وهو الاستعداد المحض للتعقل كما يكون
لنفس الاطفال ويسمى العقل الهيولاني تشبيها لها بالهيولى الخالية في نفسها عن جميع
الصور القابلة اياها الثانية عند تحصيل البديهيات بواسطة استعمال الحواس الظاهرة
والباطنة في الجزئيات ويسمى العقل بالملكة لانه يحصل لها بواسطة البديهيات ملكة
الانتقال الى النظريات فهذه المرتبة هي مناط التكليف اذ عند ذلك تقدر على استعمال
الالات واعداد الفكر وامتياز الخير عن الشر والبينة بوجود الصانع المقتدر الثالثة

عند تحصيلها

عند تحصيلها للنظريات بحيث تقدر على استحضارها متى شاءت عند غيبوبتها عنها من غير
تجشم كسب جديد ويسمى العقل بالفعل لحصول الاشياء حينئذ بالفعل الرابعة عند استحضا
رها للنظريات والتفاتها اليها بحيث لا يغيب عنها ويسمى حينئذ العقل المستفاد
لكونه مستفادا من الفكر والحدس وعن العقل الفعال قال الثالث في القدرة
والارادة القدرة صفة تؤثر وفق الارادة وهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة نفرة
تعقب اعتقاد الضر وقيل القدرة مبدأ الافعال المختلفة فالقوة الحيوانية قدرة وفاقا
والفلكية عند من جعلها شاعرة على الاول والنباتية على الثاني والقوة العنصرية خارجة عنهما
وهي غير المزاج لانه من جنس الحرارة والبرودة وتاثيره من جنس تاثيرهما والقدرة ليست كذلك
اقول من الكيفيات النفسانية القدرة والارادة وقبل الشروع في تعريفهما
نذكر مقدمة نافعة ههنا وهي ان الجسم من حيث هو هو لا يؤثر في شيء والا لتساوت الاجسام
بل انما يؤثر باعتبار مقارنة امر آخر معه وذلك الامر يسمى القوة وهي مبدأ التغير في شيء آخر من
حيث هو آخر وهي اما ان يكون مصدرا لفعل واحد فقط او لاكثر وعلى التقديرين مع
الشعور او بدونه فيحصل اقسام اربعة آ ما يكون مصدرا لفعل واحد فقط بدون الشعور
ويسمى الطبيعة والقوة العنصرية كتسخين النار ب ما يكون مصدرا لفعل واحد فقط
مع الشعور ويسمى القوة الفلكية والنفس الفلكية ايضا وهذا على رأي الفلاسفة فانهم
قالوا الافلاك يتحرك بالارادة لنيل التشبه بالعقول بحركة غير مختلفة ج ما يكون مصدرا
لاكثر من فعل واحد بدون الشعور ويسمى القوة النباتية والنفس النباتية ايضا د ما يكون
مصدرا لاكثر من فعل واحد مع الشعور ويسمى القوة الحيوانية والقدرة واختلف في تعريفها
فقال بعض هي صفة تؤثر على وفق الارادة والارادة ميل يعقب اعتقاد النفع في المراد كما ان الكراهة
نفرة تعقب اعتقاد الضر في المكروه وقيل القدرة مبدأ الافعال المختلفة فالقوة الحيوانية
قدرة على التعريف لانها مؤثرة وفق الارادة ومبدأ الافعال المختلفة كالتغذية والتنمية وتوليد
المثل والحس والحركة والقوة الفلكية قدرة على التعريف الاول اذ يصدق عليها انها صفة
تؤثر على وفق الارادة لان الحكماء جعلوها شاعرة كما مر لا على الثاني لانها ليست مبدأ الافعال

المختلفة اذ كل ما يصدر عنها يصدر على نهج واحد والقوة النباتية تدل على الثاني لكونها
مبدا للافعال المختلفة مثل التغذية والتنمية وتوليد المثل لا على الاول لانها غير ذات
ارادة والقوة العنصرية خارجة عن القدرة بالتعريفين اذ ليس لها ارادة فلا يدخل في
الاول وكل ما يصدر عنها يصدر على نهج واحد فلا يدخل في الثاني فيكون القدرة غير الطبيعة
وغير المزاج ايضا لان المزاج من جنس الحرارة والبرودة لانه كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة فيكون من هذه الكيفيات ولانا نجد ان تاثيره من جنس تاثيرهما بخلاف
القدرة فان تاثيرها الفعل فلو كان احدهما هو الاخر لكان تاثيرهما واحدا قيل فيه نظر لانه
لو اراد بقوله المزاج من جنس الحرارة والبرودة انه يحصل من تفاعلهما فمسلم لكن لا يلزم منه
ان يكون تاثيره من جنس تاثيرهما ولو اراد انه من نوعهما فممنوع وهو ضعيف على ما قررنا يندفع
ذلك لانه لم يدع انه حيث يحصل من تفاعلهما يلزم ان يكون من جنس تاثيرهما بل جعل قوله
وتاثيره من جنس تاثيرهما دليلا اخر على المغايرة على ما قررنا قال والقوة مبدا
الفعل مطلقا وقد يقال لامكان الشيء مجازا اقول لفظ القوة وضع اولا لما به
يتمكن الحيوان من افعال شاقة وهو المتعارف عند العوام ثم اصطلحوا فيما بينهم وقالوا القوة
مبدا الفعل مطلقا اي سواء كان بطريق القدرة او الايجاب ومبدا الفعل في شيء اخر او في نفسه
حتى لا يحتاج الى ان يقول من حيث هو اخر احترازا عن الطبيب اذا عالج نفسه وقد يطلق
القوة بالمجاز على امكان الشيء والمراد بها هو القوة القسيمة للفعل وانما كان هذا الاطلاق مجازا
لان القوة بهذا المعنى موضوعة لامكان الشيء مع عدم حصوله بالفعل فالامكان جزء من
مفهومها فيكون دلالتها عليه بالتضمن فيكون مجازا والمراد بالامكان الامكان الخاص لا
الاستعدادي لان القوة القسيمة للفعل ترادف الامكان الاستعدادي فهي يطلق بالمجاز
على الامكان الخاص وترادف الامكان الاستعدادي ويقال لها القوة الاستعدادية وهي
التي نسبتها الى المتقابلين على السوية وتحتاج في خروجها الى الفعل الى القوة الفاعلية وهي
ما في الفاعل من التمكن الذي يفيد حصول احد المتقابلين والفرق بين هذه القوة والامكان
الخاص ان ما يكون بالقوة لا يكون نقيضه بالقوة بل يكون نقيضه بالفعل كما في العلم والجهل

فان العلم اذا كون بالقوة يكون الجهل بالفعل بخلاف الامكان الخاص فان ما يكون ممكنا
بالامكان الخاص يكون نقيضه ايضا ممكنا بالامكان الخاص قال والخلق ملكة
يصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية والفرق بينه وبين القدرة ان
نسبة القدرة الى الضدين على السواء ومن منع ذلك اراد بها القوة المستجمعة لشرايط التاثير
ولهذا نعم ان القدرة مع الفعل والمحبة ترادف الارادة فمحبة الله تعالى للعباد ارادة طاعته
والرضا ترك الاعتراض والعزم جزم الارادة بعد التردد اقول الخلق ملكة
يصدر بها عن النفس افعال بالسهولة بلا تقدم روية وفكر كما اذا صار الكتابة للشخص ملكة
فانها يصدر عنه بلا تقدم روية والملكة هي الكيفية النفسانية التي رسخت وانما قال
بسهولة ليخرج القدرة لان نسبتها الى الضدين اي الفعل والترك على السوية والخلق نسبة
الى شيء اولى ولا يحتاج الى انضمام الارادة فلا جرم يصدر بسهولة وانما قال بلا تقدم روية
وفكر ليخرج عنه الفعل التكليفي فانه يصدر مع تقدم روية كالبخيل اذا اراد الكرم تكلفا
فالفرق بين الخلق والقدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء والخلق ليس كذلك بل نسبته
الى مقتضاه اولى فيكون امرا زايدا على القدرة ومن منع ان نسبة القدرة الى الضدين على السوية
كالاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرايط التاثير التي هي العلة التامة وعرفها بانها
الحالة التي يكون الفاعل عليها عند صدور الفعل عنه وح لا يكون نسبة الضدين اليها على
السواء والا يلزم اجتماع الضدين ولهذا اي ولاجل ارادته بالقدرة القوة المذكورة اي هي الحقيقة
العلة التامة زعم ان القدرة مع الفعل والمصنف اشار بقوله ومن منع ذلك مع قوله ولهذا زعم
الى مسئلتين الاولى ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين اي الفعل والترك على السواء ام لا
والثانية ان القدرة هل هي متقدمة على الفعل او هي معه اختارت المعتزلة في الاولى ان
القدرة متعلقة بالطرفين على السواء وذهبت الاشاعرة الى انها ليست متعلقة بالطرفين
والحق ان هذا النزاع لفظي لانه ان اريد بالقدرة القوة المستجمعة بشرايط التاثير المعبر
عنها بالعلة التامة فلا شك انها ليست بصالحة لان يتعلق بها الضدان لانها لو كانت صالحة
لها لو تعلق بها الوجوب وقوع الاثر عند علته التامة وان اريد بها القوة العضلية التي

بها يتمكن الحيوان من الحركة والسكون فلا شك انها صالحة لان يتعلق بالضدين على
معنى انها حالة متى انضم اليها الارادة لاحد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها
الارادة للضد الاخر حصل ذلك الضد الاخر لكن على قول الاشاعرة يلزم وقوع اسم القدرة
على انواعها بالاشتراك اللفظي اذ العلة التامة لاحد الضدين يخالف العلة التامة للضد
الاخر وعلى قول المعتزلة يكون مفهوما مشتركا بين الامرين اللذين احدهما علة تامة لاحد
الضدين والاخر علة تامة للضد الاخر فيكون اولى اذ وقوع اسم الشيء على انواعه بالاشتراك
مخالف للعرف لكونه خلاف الاصل وذهبت المعتزلة في الثانية الى ان القدرة متقدمة
على الفعل والاشاعرة الى انها معه احتجت المعتزلة بان القدرة لو لم يكن قبل الفعل
لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والتالي باطل اتفاقا بيان الملازمة ان الايمان
حال الكفر لا يكون مقدورا للكافر لعدم القدرة اذا الفرض امتناع الفعل الذي هو الايمان
والايمان حال الكفر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
قيل عليه ان الكافر حال الكفر مكلف بالايمان على معنى انه مامور بان يومن حال القدرة
لا قبلها قلت الكافر حال الكفر ان كان قادرا تحقق القدرة ويكون قبل
الفعل وان لم يكن قادرا يلزم التكليف بما لا يطاق فان قلت انما يلزم التكليف
بما لا يطاق لو اراد منه حال الكفر الايمان لكنه اراد منه الايمان حال القدرة لا حال الكفر لانتفاء
القدرة قلت لو لم يرد الايمان منه حال الكفر لزم الرضا بالكفر مع انه قال ان الله
لا يرضى لعباده الكفر احتجت الاشاعرة بان القدرة عرض والعرض لا يبقى زمانين
فلو كانت قبل الفعل لم يكن باقية عند الفعل فلا يكون عند الفعل قادرا وهو ضعيف اذ لا نم
ان العرض لا يبقى زمانين والحق هنا ايضا ما ذكرنا من ان النزاع لفظي اذ لو اريد بها
العلة التامة لا يكون قبل الفعل بالزمان والا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة وان
اريد بها القوة المنبثة في العضلة يكون قبل الفعل بالزمان ومن الكيفيات النفسانية المحبة
وهي ترادف الارادة فيكون عبارة عن ميل يعقب اعتقاد النفع في المحبوب والمراد بمحبة الله تعالى
العباد ارادة اكرامهم ومحبة العباد له ارادة طاعته والرضا قد يفسر بترك الاعتراض
فيكون مغايرا للارادة ويفسر بارادة الاكرام فيكون قسما من المحبة ويقال انه من العباد ترك الاعراض

ومن الله سبحانه اكرام المومنين ومثوبتهم على التابيد والعزم جزم الارادة بعد
التردد فحسن ان جعل بمعنى الارادة الجازمة يكون نوعا من الارادة اذ الارادة قد تكون
بدون تقدم تردد وقد يكون مع تقدمه والا يكون مباينا لها اذ جزم الارادة امر مباين
للارادة قال الرابع اللذة والالم بديهيا التصور وقولهم اللذة ادراك الملايم
والالم ادراك المنافي وفيه نظر لانا نجد من نفسنا حالة مخصوصة ونعلم انا ندرك ملايما
ولا نعلم ان تلك الحالة هي نفس الادراك او غيره وبتقدير المغايرة فاللذة كلاهما او احدهما
وما قيل من ان اللذة هي دفع الالم خطاء لان الانسان قد يلتذ بالنظر الى الوجه الحسن والو
قوف على مسئلة والعثور على مال فجاة بلا خطور سابق اقول من الكيفيات
النفسانية اللذة والالم واختلف فيهما فذهب الامام ومن تابعه ومنهم المصنف الى انهما
بديهيا التصور لان كل من له حس يدركهما بديهة ويميز بين كل منهما وبين ما عداهما
وكل ما يكون بهذه الحيثية ولقائل ان يقول ان اردتم بقولكم كل من له حس يدركهما
انه يدرك ماهيتهما بديهة فهو ممنوع وان اردتم انه يدرك حصولهما له بديهة فمسلم
لكن لا يلزم من ذلك بداهة تصورهما وقال قوم اللذة ادراك الملايم من حيث
هو ملايم والالم ادراك المنافي من حيث هو مناف وفايدة القيد الاخير ان اللذة ليست
عبارة عن ادراك ذات الملايم بل عن ادراكها من حيث هي ملايمة فان لذة الوقاع ليست
عبارة عن ادراك ذات المواقعة بل عن ادراكها من حيث هي مواقعة وكذا الالم والحق ان
ما ذكروه ملزوم للذة والالم لانا نجد من انفسنا حالة مخصوصة عند المواقعة مثلا ونعلم انا ندرك
ملايما ولا نعلم ان تلك الحالة هي نفس ادراك الملايم او غير ادراكه وبتقدير المغايرة بين تلك
الحالة وبين ادراك الملايم لا نعلم ان اللذة عبارة عن مجموعهما او عن احدهما واذا كان
كذلك فلا يحصل العلم بان ما ذكروه حدهما نعم لو ارادوا به ان اللذة والالم اسم لما ذكروا
اصطلاحا فلا مناقشة في ذلك والعجب من الامام انه بعد الجزم بكونهما بديهيي التصور
وبان التميز بين كل منهما وبين ما عداهما بديهي قال انا لا نعلم ان اللذة هل
هي نفس الادراك او غيره وقال محمد بن زكريا الرازي ان اللذة هي دفع الالم اي الخلاص

والعود الى الحالة الطبيعية فجعلها عدمية وقال الامام انه خطاء فان الانسان قد يلتذ
بالنظر الى صورة مليحة وبالوقوف على مسئلة وبالعثور على مال فجاءة مع انه لم يكن له شعور
بتلك الاشياء قبل ذلك ولم يخطر بباله حتى يحصل تلك اللذة خلاصا عن الم الشوق اليها
ولقايل ان يقول لا نم انه لم يكن للنفس الم الاشتياق اليها بل كان ودفع بتلك الامور وقال
بعضهم اللذة ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كمال وخير
والالم ادراك ونيل لوصول موافقه وشر عند المدرك من حيث هو افة وشر والمراد بالنيل
الوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشي قد يكون بحصول شبحه ومثاله والنيل
لا يكون الا بحصول نفسه واللذة لا يتحقق بحصول مثال اللذيذ بل بحصول نفسه وانما لم يقتصر
على النيل اذ اللذة لا بد فيها من الادراك والنيل لا يدل عليه الا بالمجاز فذكرهما اذ لم يجد لفظا
دالا على كليهما بالمطابقة ولما كان الادراك اعم قدمه وانما قال بوصول ما هو عند المدرك
دون ان يقول لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل ادراك وصول
الملتذ الى اللذيذ وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير اذ الشي قد يكون كمالا وخيرا
بالقياس الى شي وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فيلتذ به والمعتبر في الالتذاذ كماليته
وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير عاريان عن حصول شي لما من شانه
ان يكون ذلك الشي مناسبا له لايقا به والفرق بينهما بالاعتبار لان ذلك الشي المناسب
من حيث انه انتفى به ما فيه من القوة للشي الحاصل له يسمى كمالا ومن حيث انه موثر يسمى
خيرا وذكر كليهما لتعلق معنى اللذة بهما وقدم الكمال لافادته التعميم لذلك المعنى وانما قال
من حيث هو كمال وخير لان الشي قد يكون كمالا وخيرا من وجه ولا يلتذ به يختص بالوجه دون وجه ح
الذي هو كمال وخير منه وقول المصنف والوقوف على مسئلة اشارة الى ابطال قول اهل الكلام
المانعين للذة والالم العقليين اذ اللذة والالم لما كانا حسيين يكونان عقليين لان
ادراكهما ان كان بالحس فهو حسي وان كان بالعقل فهو عقلي قال الخامس
في الصحة والمرض الصحة حال او ملكة بها يصدر الافعال عن موضوعها سليما والمرض بخلافه
فلا واسطة واما الفرح والحزن والحقد وامثال ذلك فغنية عن البيان اقول من الكيفيات

النفسانية الصحة والمرض اما الصحة فهي حال او ملكة تصدر بسبب تلك الحال والملكة الا
فعال من موضوعها سليمة وهي لما كان بعضها راسخا وبعضها غير راسخ وهو المسمى بالحال
قال حال او ملكة ليشمل القسمين ولما كان المرض وغيره من الكيفيات النفسانية كذلك
ميزها عن غيرها بقوله بها يصدر الافعال كالحركة والارادة والجذب والهضم وغيرها عن
موضوعها اي البدن سليمة اي على ما ينبغي وانما قدم الحال على الملكة ذكرا لتقدمها طبعا
وانما قال بها يصدر دون ان يقول تصدر عنها كما هو المشهور ليندفع ما قيل انه يشعر بان مبدا
الافعال الصحة وقوله من موضوعها بان مبداها البدن وههنا بينهما منافاة واورد عليه
من وجوه آ ان الجنس ان كان احدهما بعينه لم يحرز ذكر الاخر وان كان احدهما لا بعينه فباطل
لان ما لا يتعين لا يوجد اصلا فضلا عن ان يكون جنس شي، وان كان احدهما بعينه في
نفس الامر لكنه يشك في انه ايهما هو لم يكن تعريفا اصلا ب ان صدور الافعال اعم من
ان يكون بواسطة او بغيرها فيدخل السبب في الحد ج ان تعريف الصحة بالسلامة تعريف
الشي بنفسه لترادفهما واجيب عن آ بان ذلك ليس حكما بالترديد بل ترديد
في الحكم والجنس هو القدر المشترك بينهما وعن ب بان المصدر بالحقيقة هو الذي
يصدر عنه الشي بلا واسطة وعن ج بان السلامة ترادف الصحة بالمعنى اللغوي لا بالا
صطلاحي واذا عرف الصحة عرف ان المرض خلافه اي عدم حال او ملكة بها يصدر الافعال
عن موضوعها سليمة ويكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ويحتمل ان يحمل قوله
خلافه على انه حال او ملكة بها يصدر الافعال عن موضوعها ماوفة فيكون التقابل بينهما
تقابل التضاد وعلى التعريفين لا يكون بينهما واسطة ومن ثبت الواسطة يعرف الصحة
بسلامة جميع الافعال والمرض باختلال جميعها واما باقي الكيفيات النفسانية كالفرح والحزن
والحقد وامثال ذلك كالخوف والخجل والغضب والجوع فغنية عن التعريف لان كل احد
يدرك بالضرورة هذه الامور ويميزها عن غيرها وما هذا شانه لا يكون محتاجا الى البيان
اي تعريف لا مطلق البيان فان هذه الاشياء تحتاج الى بيان كيفية حصولها وانتفائها
وحصول اضدادها وبيان اسبابها كما تقول ان هذه الكيفيات تابعة لانفعالات خاصة

بالروح الذي في القلب وتلك الانفعالات تشتد وتضعف بواسطة اشتداد الاستعداد
وضعفه فالسبب المعد لاصل الفرح هو كون حامله اعني الروح الذي في القلب على
احسن احواله في الكم والكيف اما في الكم بان يكون الروح كثير المقدار وكثرة المقدار تراعي
لامرين احدهما ان زيادة الجوهر في الكم توجب زيادة القوة والثاني انه لو لم يكن كثيرا جذبه
الطبيعة وبضبط هناك ولا يمكنه من الانبساط بخلاف ما اذا كان كثيرا فانه سعى فقط وادوفه في
المبداء وفقط واثر الانبساط واما في الكيف فبان يكون معتدلا في اللطافة والغلظة وان يكون
شديد الصفاء والنورانية والسبب المعد لاصل الغم ما يكون مقابلا لهذا السبب والسبب الفاعل
للفرح هيئات نفسانية والاصل فيها تخيل الكمال والسبب الفاعل للغم تخيل عدم الكمال
قال واما القسم الثالث وهو الكيفيات المختصة بالكميات فهي اما ان يكون
عارضة للكميات وحدها اما للمتصلات كالاستقامة والاستدارة والانحناء والشكل واما
للمنفصلات كالزوجية والاولية والتركيب واما ان يكون مركبة عنها وعن غيرها كالخلقة
المركبة من الشكل واللون اقول لما فرغ من الكيفيات النفسانية شرع في الكيفيات
المختصة بالكميات والمراد بالكيفية المختصة بالكميات الكيفية التي تعرض للكميات
بالذات اولا ثم بواسطة الكميات تعرض لغيرها كالاستقامة مثلا فانها تعرض اولا
بالذات للخط الذي هو الكم المتصل ثم للجسم بواسطة الخط والكيفيات المختصة بالكميات
اما ان يكون عارضة للكميات وحدها اي من غير ان يتركب مع غيرها اولا والاول اما
ان يعرض للكميات المتصلة كالاستقامة والاستدارة والانحناء والشكل فان جميعها
تعرض للمقادير بدون ان يتركب مع غيرها واما ان تعرض للكميات المنفصلة
كالزوجية والفردية والاولية فلانها عبارة عن كون العدد حيث لا يعده غير الواحد
كاحد عشر والتركيب كونه بحيث يعده غير الواحد كالتسعة فانه يعدها الثلثة والثاني
وهو ان يكون الكيفيات المختصة بالكميات مركبة عن تلك الكيفيات العارضة وعن غيرها
كالخلقة التي تعرض للجسم فانها مركبة من الكيفية المختصة بالكميات التي هي الشكل
ومن الكيفيات المحسوسة التي هي اللون قال واما القسم الرابع وهو

الكيفيات

الكيفيات الاستعدادية فهي ان كان استعدادا نحو اللاقبول كالصلابة يسمى قوة
وان كان استعدادا نحو القبول يسمى ضعفا ولاقوة اقول هذا هو القسم الرابع
من الكيفيات وهي الكيفيات الاستعدادية والمراد بها الاستعدادات المتوسطة
بين طرفي النقيض اي الانفعال واللاانفعال على معنى انه استعداد شديد الانفعال
او استعداد شديد اللاانفعال فهي ان كانت استعدادا نحو اللاقبول اي اللاانفعال كالصلابة
والمصاحية يسمى تلك الكيفية قوة وان كانت استعدادا نحو القبول اي الانفعال كاللين والمراضة
يسمى تلك القوة الكيفية لاقوة وضعفا قال الفصل الرابع في الاعراض النسبية وفيه
مباحث الاول في هليتها انكرها جمهور المتكلمين الا الاين وقالوا لو وجدت لوجد حصولها
في محال وتسلسل احتج الحكماء بانها تكون محققة ولا فرض ولا اعتبار فهي اذن من
الخارجيات وليست اعداما لانها تحصل بعد ما لم يكن ولا ذات الجسم لانه لا يقاس الى
الغير وتوقف بالفناء والمضي اقول قد عرفت ان بعض المتاخرين
جعل الاجناس العالية للاعراض ثلثة الكم والكيف والنسبة وجعل النسبة جنسا للبواقي
فلما فرغ المصنف من الكم والكيف شرع فيما عداهما وهي الاعراض النسبية وذكر في هذا
الفصل مباحث الاول في هليتها اي وجودها واختلف في ذلك فانكر جمهور المتكلمين
هلية الاعراض النسبية الا الاين واستدلوا على انها ليست موجودة في الخارج بانها لو
وجدت لزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة في الاعيان والتالي باطل بيان
الملازمة انها لو وجدت لكانت حاصلة في محل ولو كانت حاصلة فيه لوجد حصولها
في محالها لان حصولها في محالها من الامور النسبية وح يلزم ان يكون للحصول في
المحال محال اخر والكلام في حصول تلك الحصول كالكلام في الاول ويلزم التسلسل
واما الاين فقالوا بوجوده اذ هو عندهم ينحصر في اربعة انواع الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق ولم يمكنهم انكار جميع هذه الاشياء ولقائل ان يقول الدليل المذكور بعينه
آت في الاين مع القول بوجوده في الخارج وايضا انما يلزم ان يكون لحصول الحصول
محل اخر مغاير لحصول الاول لو لم يكن حصول الحصول نفس الحصول اما اذا كان نفسه فلا

وضعفا

وقال الحكماء الاعراض النسبية لو كانت من الامور الاعتبارية لما تحققت حيث لا فرض
ولا اعتبار والتالي باطل فان كون الارض تحت السماء مثلا متحققة في نفس الامر بدون
اعتبار معتبر يحقق به فيكون اذن من الخارجيات وليست اعدا ما لانها تعرض للشئ
بعد ما لم تكن عارضة له كتحتية عرضة الدار بالنسبة الى السطح فانها لم يكن تحت ثم صارت وكل
ما حصل للشئ بعد ما لم يكن له لا يكون عدما بالضرورة وليست ذات الجسم اذ ذات الجسم
لا يعقل بالقياس الى غيره وظاهر ان هذه الاعراض معقولة بالقياس الى الغير وكل ما شانه
ذلك يكون امرا موجودا في الخارج وهو المطلوب ونوقض هذا الدليل بالفناء والمضي
بان ما ذكرتم لو كان صحيحا لزم ان يكون الفناء والمضي عرضين موجودين في الخارج بيان
الملازمة انا نحكم في اليوم الحاضر على الامس بانه فان وماض والمضي والفناء ليسا من الاعتبارات
العقلية فان الامس ماض وفان في نفسه سواء وجد الاعتبار والفرض ام لا وليسا من الاعدام
لعروضهما له بعد ما لم يكونا عارضين فيكونان حصلا بعد العدم وما شانه ذلك لا يكون عدما
وليسا عبارتين عن ذات ذلك اليوم اذ لو كانا ذاته لتحققا حيث تحقق وظاهر ان ذلك اليوم
حين كان حاضرا لم يكن فانيا ولا ماضيا واما بطلان التالي فلان الفناء والمضي لو كانا موجودين
لزم قيام الصفة الوجودية بالمعدوم اذ هما صفتان للامس وهو معدوم بالضرورة قال
الثالث في الاين وسماه المتكلمون كونا وقالوا حصول الجوهر في مكان واحد سكون
وفي مكانين حركة فحصوله اول حدوثه لا حركة ولا سكون اقول الاين على قسمين
حقيقي وهو كون الشئ في مكانه الحقيقي وغير حقيقي وهو كونه في مكانه الغير الحقيقي ككون الشئ
في السوق مثلا والمتكلمون يسمون الاين كونا ويقولون حصول الجوهر في حيز فصاعدا في مكان
واحد سكون وفي مكانين حركة فيلزم عليهم ان حصول الجوهر اول حدوثه ليس شيئا منهما لان
الحركة كون الجوهر في حيز بعد حصوله في اخر والسكون كون الجوهر في حيز واحد اكثر من زمان
واحد والاجتماع حصول المتحيزين في حيزين لا يمكن ان يتوسطهما ثالث او حصول
الجوهر اول حدوثه ظاهر انه ليس شيئا منها واورد عليهم ايضا بان تعريف الحركة بما ذكر
غير معقول اذ الحركة ح اما حصول المتحيز في الحيز الاول او حصوله في الحيز الثاني او عن

[illegible]

[illegible]

مجموعهما

مجموعهما او عن انتقاله عن احد الحيزين الى الاخر والكل محال اما الاول فلانها لو كانت
عبارة عن احد الحصولين لتحققت ماهية الحركة كلما تحقق ذلك الحصول لكن بطلانه ظاهر
اذ عند حصوله في الحيز الاول لم يشرع في الحركة وعند حصوله في الثاني انقطعت حركته واما الثاني
فلوجهين آ ان مجموع الحصولين لا يجتمعان في الوجود فيمتنع تركب الحركة الموجودة منهما ب
ان الحصول الاول مامنه الحركة والحصول الثاني ما اليه وهما طرفاها وطرف الشئ لا يكون مقوما
له واما الرابع فلان الانتقال عبارة عن اتصاف المتحرك باحد الحصولين بعد اتصافه بالحصول الاخر
والاتصاف لا يكون ثبوتيا فلا يكون حركة اذ الحركة ثبوتية وهذا ضعيف لانا اخترنا انها عبارة
عن مجموع الحصولين قوله مجموع الحصولين لا يجتمعان في الوجود فلا يوجد ماهية واحدة
منهما قلنا وجود الحركة على هذا الوجه اي بان لا يكون اجزاؤها موجودة وقوله الحصولان طرفاها
ممنوع بل مقومان لها وما قيل ان حركة الرحى وامثالها يلزم على هذا التعريف ان لا يكون
حركة اذ ليس فيها حصول الجسم في حيز بعد حصوله في اخر بل انما ينتقل فيها اجزاء الجسم وهي حركة
اتفاقا وان حصول الجسم في حيز بعد حصوله في حيز اخر انما يكون بعد الحركة فجعله حركة لا يكون
صوابا يمكن رده بالتمحل قال وقال الحكماء الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة
ما هو بالقوة وبيانه ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا ويفارق غيره من حيث
ان حقيقتها ليست الا التادي الى الغير فيكون ذلك الغير متوجها اليه ممكن الوجود ليتاتى
التادي اليه فيكون حصولها كمالا ثانيا وذلك لتوجه ما دام باقيا كذلك شئ منها والا لكان
وصولا لا توجها فتبين انه كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة وحاصله قريب مما
قاله قدماؤهم وهو انها خروج عن القوة الى الفعل على سبيل التدريج اقول هذا التعريف
ذكره المعلم الاول وانما قال الحركة كمال لان الكمال هو ما يكون في الشئ بالقوة ثم يخرج الى الفعل
والحركة كذلك لانها امر ممكن الحصول للجسم والا لامتنع حركته فحصولها للجسم يكون كمالا وانما
قال كمال اول لانها تشارك ساير الكميات من هذه الحيثية وتمتاز عنها من حيث ان حقيقتها
ليست الا التادي والوصول الى الغير الذي هو المقصود يعني انها اذا حصلت بالفعل يقتضي
ان يكون شئ اخر بالقوة يكون هي متادية اليه اذ الحركة حال حصولها يتعلق بقوتين احديهما

قوة الباقي منها فانها حال حصولها بالفعل لم يحصل بحيث لم يبق شي منها والثانية قوة
الامر المتادي اليه وهو ظاهر بخلاف ساير الكمالات فانها ليست عبارة عن المتادي الى الغير
بالمعنى المذكور فيكون ذلك الامر متوجها اليه وممكن الوجود ليتادي الوصول اليه وح حصول
ذلك الامر للجسم يكون كمالا ثانيا له لتاخره عن الحركة فيكون للحركة كمالا اولا والمراد بقوله لما هو
بالقوة الجسم المتحرك فان كون جسم متحركا يكون بالقوة لانه مادام متحركا يكون توجهه نحو المقصد
باقيا والا لم يكن متحركا واذا كان التوجه باقيا يكون شي من الحركة باقيا والا لم يكن توجها بل وصولا
وح يكون الحركة حال حصولها بالفعل متعلقة بقوة الباقي منها واذا كان كذلك ظهر ان الجسم باعتبار
الحركة يكون بالقوة وان كانت الحركة حاصلة بالفعل لان الشي الذي له صفة بالقوة يقال له انه بالقوة
من جهة تلك الصفة وانما قال من جهة ما هو بالقوة لان الحركة ليست كمالا اولا لما هو بالقوة من كل جهة
فانها ليست كمالا اولا للجسم في جسميته بل هو كمال اول له من جهة انه متحرك وايضا احترز به عن الصور
النوعية فان الصور النوعية يصدق عليها انها كمال اول لما هو بالقوة اي للمتحرك الذي لم يصل
الى المقصد لكن ليس من الجهة التي بها بالقوة فان الصورة النوعية ليست كمالا لما بالقوة من
هذه الجهة فقط بل هي كمال له مطلقا سواء من جهة انه بالقوة او من جهة انه بالفعل فحاصل التعريف
ان الحركة كمال اول للمتحرك من حيث انه متحرك وترك هذه العبارة لئلا يناقش في اللفظ وهذا
التعريف قريب مما ذكره قدماء الفلاسفة وهو ان الحركة خروج عن القوة الى الفعل على سبيل التدريج
لكن حيث اعترض عليه ارسطو بان معرفة التدريج موقوفة على معرفة الزمان اذ التدريج
حصول شي بعد شي بعدية زمانية والزمان يعرف بمقدار الحركة فيكون دورا ترك وعرف بما مر
كونه اخفى من الحركة ولقايل ان يقول لا نم ان معرفة التدريج موقوفة على معرفة الزمان
اذ حقيقته حصول شي قليلا قليلا وهذا امر بديهي يعلمه كل احد وان لم يعرف حقيقة الزمان
لا يقال حصول الشي قليلا قليلا يكون في الزمان بالضرورة فيكون موقوفا عليه لانا نقول
وجود التدريج يتوقف على وجود الزمان ولا يلزم من توقف وجود الشي على وجود شي اخر توقف
معرفته على معرفته اذ المعرفات موقوفة على عللها ولا يتوقف معرفتها على معرفتها وقال افلا
طون الحركة كون الجسم بحيث لا نفرض آنا من الآنات يكون حاله بخلاف ما قبله وما بعده ورد بان

تصور

تصورا لقبل والبعد موقوف على تصور الزمان الموقوف على تصور الحركة واجيب بما مر
قال ـــ وذلك قد يكون في الكم كالتخلخل والتكاثف ومما ازدياد المقدار
وانتقاصه من غير ضم ولا فصل وكالنمو والذبول ومما ازدياد وانتقاص يكونان بهما
وفي الكيف كاسوداد العنب وتسخن الماء ويسمى استحالة وفي الوضع كحركة الفلك ويسمى
حركة دورية وفي الاين كالحركة من مكان الى مكان اخر ويسمى نقلة اقول ـــ المشهور
عند الحكماء ان الحركة تقع في اربع مقولات الكم والكيف والاين والوضع وليس المراد من قولهم
الحركة تقع في مقولة كذا ان المقولة جنس للحركة بل المراد من قولهم الحركة تقع في مقولة
كذا ان المتحرك يتحرك من نوع تلك المقولة الى نوع اخر منها كالحركة منها كالحركة من الحرارة
الى البرودة ومن البياض الى السواد وغير ذلك او من صنف من نوع تلك المقولة الى نوع
اخر منها كالحركة من سفل الى علو اما الحركة في الكم فاربع التخلخل وهو ازدياد الجسم
بدون انضمام جسم اخر معه كالجمد الذي يكون ملاء قصعة فانه اذا ذاب يزيد مقداره
بحيث يخرج من راسها وانما قال بدون انضمام جسم اخر معه احترازا من النمو والسمن
وانما قال بدون انفصال جزء احترازا عن الهزال ج النمو وهو على ما عرفه المصنف
ازدياد مقدار جسم يكون بسبب ضم شي اخر معه ليصدق على السمن والورم مع انهم لا
يعدونهما منه فالاولى ان يقال هو ازدياد مقدار الجسم بسبب اتصال جسم اخر به بحيث
يكون مداخلا في اجزايه في الاقطار الثلثة على تناسب طبيعي فبقولنا في الاقطار الثلثة
يخرج السمن فانه ازدياد الجسم بسبب اتصال جسم اخر به مداخلا في اجزايه لكن ليس
المداخل في الاقطار الثلثة لانها لا يكون في الطول وبقولنا على تناسب طبيعي يخرج الورم
فانه ازدياد جسم بسبب اتصال اخر به مداخلا في الاقطار لكن لا على تناسب طبيعي لانه من
امر غريب يعرض د الذبول وهو على ما عرفه انتقاص مقدار جسم بسبب فصل شي منه
وهو يصدق على الهزال مع انهم لا يسمونه ذبولا فالاولى ان يقال هو انتقاص مقدار جسم
في الاقطار الثلثة على التناسب الطبيعي بسبب انفصال بعض اجزايه عنه فبقولنا في
يخرج الهزال فانه لا يكون في الطول وبقولنا على التناسب الطبيعي يخرج الانتقاص

الاقطار الثلثة

بالمقطع ووقوع النمو والذبول بيّن لا يحتاج فيه الى اقامة برهان اما التخلخل والتكاثف
فيختلف فيهما والكلام ههنا في مقامين آ في جواز وقوعهما ب في وقوعهما قالت الحكماء
في جواز وقوعهما ان الهيولى ليس لها في نفسها مقدار اذ حصول المقدار لها بسبب مقارنة
الصور فلا امتناع في ان لا يختص لذاته بمقدار دون ما هو اكبر او اصغر وحينئذ يجوز
ان يخلع مقدارا صغيرا ويلبس كبيرا وبالعكس وهذا انما يتم على القول بالهيولى واما
في وقوعها فقد ذكروا بعد ما مر من المثالين وجهين آ ان القارورة اذا مصت ثم كبت
على الماء يدخل الماء فيها وان لم يمص لم يدخل فدخول الماء اما ان يكون بسبب ان الهواء
الباقي فيها بعد المص زاد مقداره بواسطة المص ليشغل سطح داخلها الذي هو المكان ثم تكاثف
بسبب برد الماء او تكاثف بطبعه عند صعود الماء ورجع الى حجمه الطبيعي او يكون بسبب ان
القارورة اذا مصت خرج منه الهواء وبقي مكان الهواء خاليا فاذا كبت دخل فيها الماء
لكن هذا باطل للزوم الخلاء المحال عندهم فتعين الاول وهو المطلوب وهذا انما يتم على
تقدير امتناع الخلاء ب ان الانية اذا مليت ماء وسد راسها وعليت لا شك انها
ينصدع عند شدة الغليان وسبب الانصداع اما ان يكون بسبب حركة ما هو فيها الى الخارج
او بسبب حركة ما هو خارج منها الى داخل او بسبب ازدياد مقدار ما فيها والاول محال
لان تلك الحركة ان كانت الى جهة لزم ان يسعل الانية اليها اذ نقلها اسهل من صدعها وان
كانت الى جهات لزم صدور الافعال المتخالفة عن الطبيعة المتشابهة والثاني ايضا محال
اذ يمتنع مع عدم النفس ان يدخل فيها ما هو خارج عنها فتعين الثالث وهو المطلوب
وفيه نظر اما الحركة في الكيف فتسمى استحالة ووقوعها ظاهر محسوس فانا نشاهد ان
العنب بعد كونه ابيض يصير بالتدريج اسود والماء بعد كونه باردا يصير حارا وجماعة
منعوا الاستحالة فقال بعض منهم ان الماء مثلا انما يصير حارا بواسطة اجزاء نارية كامنة فيه
فادعوا بان لا شيء من الاجسام بسيطا صرفا بل كل منها مختلط من جميع الطبايع لا انه قد يسمى
باسم الغالب فاذا لقيه جسم من جنس ما كان مغلوبا فيه يظهر ذلك المغلوب من الكمون الى
البروز ويقاوم الغالب ويختلط به ويسمى هولاء باصحاب الكمون والبروز وقال بعض منهم

ان الحرارة

ان الحرارة في الماء انما هي بسبب نفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له وقالت
طايفة منهم ان بعض اجزائه يصير نارا ويختلط بالاجزاء المائية ويسمى هولاء باصحاب
الخليط وما يدل على بطلان المذهب الاول ان الماء لطيف يسهل تفريق اتصال بعض
اجزائه عن البعض لا سيما تفريق اتصاله عما يكون اتصاله غير طبيعي فلو كانت فيه اجزاء
نارية ينبغي انه اذا لاقى البشرة وصلت تلك الاجزاء الى سطح البشرة واحست بسخونتها
كما يحس بها اذا صار الماء حارا والمحسوس بخلافه ولقايل ان يقول انما لا يحس بها لخفايها بردا
عليه ضدها فاذا لقيها شيء من جنسها سوى وقاوم ضدها وعلى بطلان المذهب الثاني ان
حرارة الماء لو كانت بسبب نفوذ الاجزاء النارية فيه من خارج لوجب ان يكون الاجزاء النارية
التي يظهر في الماء بالنفوذ مساوية للاجزاء النارية وليس كذلك فان الاجزاء النارية
اذا لاقت شيا اثرت فيه تاثيرا يصير كله نارا كما اذا وصلت شعلة الى جبل من كبريت
فانه يصير كله نارا وعلى بطلان الثالث الماء بسيطة وطبيعة اجزائه واحدة فانقلاب
بعضها نارا دون بعض محال ولو كان بعض الاجزاء اولى كان البعض الاقرب من النار
اولى لكن اذا يصير ذلك البعض لقرب نارا لزم ان يصير مجاوره نارا ايضا الى ان ينقلب
الكل نارا والحس يكذبه ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون بعض اجزائه الطف فيكون
اقبل للنارية واما الحركة في الوضع فعبارة عن تبدل وضع المتحرك بتلك الحركة دون
مكانه بالتدريج بان يختلف نسبة اجزائه بعضها الى بعض والى الامور الخارجية عنه
ويسمى حركة دورية ووقوعها ظاهر في الافلاك لان حركتها لو لم يكن وضعية لكانت
اما حركة في الكم او الكيف او الاين وظاهر انها ليست في الكم والكيف ولا يجوز ان يكون
اينية لعدم تبدل مكانها والحركة الاينية لا بد فيها من التبدل لا يقال ان كل جزء من الفلك
يتحرك في المكان ويتبدل امكنته واذا كان كل جزء منه متحركا في الاين يكون كله متحركا فيه لان
الفلك لا جزء له بالفعل حتى يتحرك وان فرض له اجزاء فلا نسلم انها تفارق امكنتها نعم كل جزء
منها تفارق جزءا من مكان الكل ان كان للكل مكان وليس مكان الجزء مكان الكل بل جزء مكان
الكل جزء مكان الجزء لان المكان يكون محيطا وجزء مكان الكل لا يحيط بالجزء ولا يتوهم انه

اذا فارق كل جزء من مكان كله فالكل يفارق من مكان نفسه لانه لا فرق بين كل جزء وبين
مجموع الاجزاء واما الحركة في الاين فكالحركة من مكان الى اخر ويسمى نقلة وهو غني عن البيان
قال ولا يكون في الجوهر لان حصول الجوهر دفعة ويسمى كونا ولا في سائر المقولات
فانها تابعة لمعروضاتها اقول لما بين ان الحركة انما تقع في المقولات المذكورة
يريد ان يبين انها لا تقع في غيرها اعلم ان قوما لما شاهدوا زوال صورة نوعية
او جسمية عن الجسم وكانت الصور جواهر عندهم توهموا وقوع الحركة في الجوهر وهو ليس بصواب
لان الحركة وجودها على التدريج وذلك لا يتصور في الجوهر لان الجوهر اما بسيط او مركب وبسائطه
تحصل دفعة وتفسد دفعة فلا يوجد بينهما كمال متوسط بل اذا زالت الصورة الجوهرية
عن نوع من الجسم انعدم ذلك النوع وحصل صورة جوهرية اخرى واما المركبات من الجواهر
فتنعدم بانعدام جزء واحد وانعدام كل واحد من اجزائها انما يكون دفعة فانعدام المركب ايضا يكون
دفعة فلا يمكن وقوع الحركة فيها ويسمى حصول الجوهر دفعة كونا وانعدامه دفعة فسادا واما سائر
المقولات فلا تقع فيها الحركة اما الملك فلانه تقع دفعة ايضا واما المضاف فلانه طبيعة غير مستقلة
بالمفهومية وهو تابع المعروضة فان كان معروضه قابلا للحركة كان المضاف قابلا لها اذ لو بقي المضاف
على حاله عند تغير المعروض لزم ان يكون مستقلا بالمفهومية والمقدر خلافه واما متى فكذلك لكل
تابع لمعروضه فلو وقعت الحركة فيها بدون اعتبار عروض الحركة لما يكون الفعل والانفعال حسبه
الا ترى ان التسخن والتبرد حسبهما اذ التسخن عبارة عن هيئة تحصل للشيء بسبب انفعاله
عن الغير بسبب زوال البرودة وحصول السخونة وعند عدم الحركة في البرودة لا يتصور
ذلك والى ما ذكرنا اشار المصنف بقوله ولا في سائر المقولات فانها تابعة لمعروضاتها
قال ولا بد لكل حركة من ستة امور ما منه الحركة وما اليه وما فيه وما له وما به
والزمان اقول الحركة يتوقف على امور ستة آ ما منه الحركة وهو المبدأ
ب ما اليه الحركة وهو المنتهى ويجوز اتحادهما محلا بان يكون محل احدهما بعينه هو محل الاخر كما في
الحركة المستديرة فان كل نقطة فرضت في الفلك فهي مبدأ الحركة ومنتهاها ج ما فيه الحركة
اي المقولة التي تقع الحركة فيها كالكم والكيف والاين والوضع د ما له الحركة وهو القابل اي المتحرك
لانها عرض

لانها عرض لا بد لها من محل ه ما به الحركة وهو الفاعل اي المحرك لان الحركة امر حادث لا بد لها
من سبب وليس هو المتحرك لانه موضوع وقابل لها فلو كان هو المحرك لزم انتفاء الحركة والتالي ظاهر
البطلان فكذا المقدم بيان الملازمة ان الجسم المتحرك اذا كان بعينه محركا فاذا وجد الجزء الاول
من الحركة وجب بقاؤه ببقاء الجسم اذ الجسم لذاته مقتض له والجسم باق فيجب بقاء معلوله المستند الى
ذاته واذا وجب بقاء الجزء الاول امتنع وجود جزء اخر منها اذ الحركة انما يتحقق اجزاؤها على سبيل التجدد
والتصرم واذا امتنع وجود جزء اخر منها امتنع وجودها لامتناع تحقق الشيء بدون تحقق اجزائه
و الزمان وهو ظاهر وذكر في شرح الملخص ان المراد بما له الحركة هو الحصول في المكان الذي
توجهت الحركة اليه وهو ضعيف لوجهين آ ان هذا انما يستقيم في الحركة الاينية فحسب ب
انه لو فسر به لزم الاخلال بالمتحرك الذي هو موضوع للحركة وقابل لها قال وتشخص
الحركة انما يتحقق بوحدة موضوعها وزمانها وما هي فيها اذ الواحد قد يتحرك الى جهتين في زمانين
وقد ينتقل وينمو في آن واحد ومتى اتحد ذلك اتحد المبدأ والمنتهى لا محالة ولا عبرة بوحدة
المحرك وتعدده اقول تشخص الحركة ووحدتها انما يكون بوحدة ثلثة اشياء وحدة
الموضوع ووحدة الزمان ووحدة ما فيه اما وحدة الموضوع اي ما له الحركة وهو القابل
فلانه لو تعدد لم يكن الحركة واحدة بالتشخص لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين واما وحدة
الزمان فلانه لو تعدد لم يكن الحركة واحدة اذ يجوز ان يتحرك الجسم الواحد في زمانين الى جهتين
واما وحدة ما فيه الحركة اي المقولة اي تقع الحركة فيها فلانه لو تعدد لم يتشخص الحركة مع اتحاد الموضوع
والزمان اذ يمكن ان ينتقل متحرك من مكان الى اخر ومع ذلك يستحيل وينمو بحيث يكون زمان
كل واحدة من هذه الحركات واحدا فيكون الزمان واحدا والمقولة متعددة فلم يتشخص الحركة
وقول المصنف ومع ذلك ينمو في آن واحد غلط اذ الانتقال حركة وكذا النمو ولا يمكن
وقوع حركة في آن والصواب ان يقال في زمان والظاهر ان هذا انما هو من الناسخين
ومتى اتحد الموضوع والزمان وما فيه اتحد المبدأ والمنتهى بالضرورة اذ لو تعدد المبدأ والمنتهى لتعدد
الزمان بالضرورة اما وحدة المحرك اي ما به الحركة وهو الفاعل فغير معتبرة في تشخص الحركة
اذ لو فرض ان محركا حرك جسما وقبل انقطاع تحريكه حركه محرك اخر كانت الحركة واحدة بالتشخص

مع تعدد المحرك لان الحركة المتصلة وان صدرت عن محركين لكن بقيت هويتها الاتصالية وح
يكون واحدة بالتشخص **قال** وتنوعها بتنوع ما منه وما اليه كالهبوط والصعود
وما فيه كاخذ الابيض الى التصفر الى التحمر الى التسواد الى الفستقية الى الخضرة الى السواد وغيره بتنوع
المحرك والموضوع والزمان ان قدر تنوعه لجواز اشتراك المختلفات في اثر واحد عارض له او معروض
واحد واختلافها الجنسي باعتبار ما هي فيه كالنقلة والاستحالة والنمو **اقول** لما بين
ان تشخص الحركة باي شيء يتحقق اراد ان يشير الى ان تنوعها اي اختلافها باي شيء يكون والاختلاف
كما يجوز ان يكون بالتشخص والصنف والنوع يجوز ان يكون بالجنس ومراده هنا بيان الاختلافين
اي النوعي والجنسي اما اختلافها النوعي انما يكون باحد الامور الثلثة ما منه وما اليه
وما فيه اما اختلافها باختلاف ما منه فكما لو كان تارة المركز وتارة المحيط فان الحركة من
المركز الى المحيط تخالف الحركة من المحيط الى المركز بالنوع ويقال للاول صعود وللثاني هبوط
واما اختلافها باختلاف ما اليه فكذلك فان الحركة الى المركز تخالف الحركة الى المحيط واما اختلافها
باختلاف ما فيه فكاخذ الجسم تارة من البياض الى التصفر ثم الى التحمر ثم الى السواد واخرى من
البياض الى الفستقية ثم الى الخضرة ثم الى السواد فان المبدا والمنتهى مع كونهما متحدين اختلفت الحركة
بواسطة اختلاف ما فيه بالنوع ولا اعتبار في تنوع الحركة بتنوع المحرك والموضوع والزمان
لو قدر تنوع الزمان بان يكون اجزاؤه مختلفة بالحقيقة اما انه لا اعتبار بتنوع المحرك فلان
الحركة اثر للمحرك وجاز اشتراك المختلفات بالماهية في اثر واحد واما انه لا اعتبار بتنوع
الموضوع فلان الحركة عارضة للموضوع وجاز اشتراك المختلفات بالماهية في عارض واحد
واما انه لا عبرة بتنوع الزمان فلان الحركة معروضة للزمان لكونه مقدارا للحركة وجاز
اشتراك المختلفات في معروض واحد واما اختلافها الجنسي فذلك انما يكون باختلاف
ما فيه الحركة كالنقلة والاستحالة والنمو فان كل واحدة من هذه الحركات تخالف الاخرى
لدخول كل منها تحت جنس مخالف للاخر فان النقلة حركة في الاين والاستحالة حركة في الكيف والنمو
حركة في الكم **قال** وتضادها ليس لتضاد المحرك والزمان لما سبق ولما فيه لان
الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطريق بل للتضاد ما منه وما اليه اما بالذات كالتسود والتبيض

او بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدأيهما نقطتان متماثلان عرض لهما تضاد من حيث
ان احدهما صار مبدأ والاخر منتهى **اقول** لما بين سبب اختلاف الحركات والاختلاف
يجوز ان يكون متضادة اراد ان يشير الى ان بين بعض الحركات وبعض تضادا ويشير الى
سببه فقال تضاد الحركات ليس بسبب تضاد المحرك والزمان لو قدر ان اجزاءه مختلفة
لما سبق من جواز اشتراك المختلفات في اثر واحد ومعروض واحد ولا بسبب تضاد ما فيه
الحركة بان الصعود ضد للهبوط مع وحدة الطريق فالحركة متضادة مع اتحاد ما فيه الحركة
بل تضادها انما هو بسبب تضاد ما منه الحركة وما اليه اما بالذات كالتسود الذي هو الحركة من
البياض الى السواد والتبيض الذي هو الحركة من السواد الى البياض فان المبدا ههنا تارة
سواد وتارة بياض والمنتهى بالعكس وبين السواد والبياض تضاد بحسب الذات
او بالعرض كالصعود الذي هو الحركة من المركز الى المحيط والهبوط الذي هو حركة من المحيط
الى المركز فان مبدأيهما ومنتهيهما متماثلتان بحسب الذات اذ كل منهما نقطة وليس بين نقطة
ونقطة تضاد بحسب الذات لكن بسبب عروض عارضين متضادين لهما احدهما كونها مبدأ
والاخر كونها منتهى عرض لهما التضاد قيل لقائل ان المركز والمحيط لا يختلفان بحسب
العوارض ايضا لكون كل منهما مبدأ ومنتهى لا يقال مبدأية احدهما تضاد مبدأية الاخرى
اذ احدهما مبدأ الهبوط والاخرى مبدأ الصعود وهما متضادان لانا نقول لو علل تضاد
مبدأيتهما بتضاد الحركتين لدار **قلت** جعل العارض كونها مبدأ وكونها منتهى كما جعل
المصنف لا شك في انه ضعيف اما انكار اختلاف المركز والمحيط بحسب العارض ايضا فليس
بصواب اذ المركز يعرض له كونه غاية البعد عما له المركز والمحيط تعرض له كونه غاية القرب منه
فيكونان متضادين بحسب العوارض **قال** وانقسامها بانقسام الزمان وانقسام
المسافة والمتحرك **اقول** الحركة تنقسم بانقسام احد الامور الثلثة الزمان والمسافة
والمتحرك اما انقسامها بانقسام الزمان فلان الزمان مقدار الحركة فاذا انقسم انقسمت
الحركة لا محالة اذ نعلم ضرورة ان الحركة الواقعة في نصف ساعة نصف الحركة الواقعة في تمامها
واما انقسامها بانقسام المسافة فظاهر اذ الحركة منطبقة عليها فاذا انقسمت انقسمت فيكون

الحركة الى نصف فرسخ نصف الحركة الى تمامه وهذا لا يكون الا فى الحركة الاينية واما انقسامها
بانقسام المتحرك فلان الحركة عرض حال فى المتحرك ويلزم من انقسام المحل انقسام الحال بالضرورة
وفيه نظر من وجهين آ ان انقسام الحال انما يلزم ان لو كان الحلول حلول السريان ب انه هذا
الانقسام لا يتحقق فى الحركة الاينية لان الجسم المتحرك لو لم يكن له جزء بالفعل فلا انقسام وان كان
فالحركة لا تعرض اولا لاجزائه حتى ينقسم بل يعرض له اولا ثم بواسطة يعرض للاجزاء ولا انقسام
فيها ايضا لان العارضة له بعينها العارضة للاجزاء قال ولا بد لها من قوة توجبها
وتلك القوة ان كانت مستفادة من سبب خارجى سميت الحركة قسرية والا فان كان لها شعور بما
يصدر عنها سميت ارادية والا سميت طبيعية وكل منها سريعة وبطيئة اقول الحركة
ان كانت حاصلة فى المتحرك بان يكون انتقاله من حد الى حد بنفسه كالماشى مثلا يقال
له حركة بالذات وان كانت حاصلة فيما تقارنه كراكب الفرس والسفينة يسمى حركة
بالعرض والحركة بالذات لا بد لها من قوة حاصلة فى المتحرك توجب تلك الحركة لان الحركة
امر ممكن وكل ممكن لا بد له من علة وتلك القوة ان كانت مستفادة من سبب خارجى اى يكون
سببها امرا خارجا عن ذات المتحرك سميت الحركة قسرية كحركة الحجر المرمى الى فوق وان لم يكن
سببها امرا خارجا بل يكون من ذات المتحرك فان كان لتلك القوة شعور بما يصدر عنها سميت
الحركة ارادية كحركة الماشى وان لم يكن لها شعور سميت طبيعية كحركة الحجر من العلو الى السفل ثم
الحركة ان عرضت لها كيفية تشتد بسبب عروضها سميت سريعة وتلك الكيفية سرعة
وان عرضت لها كيفية يضعف بسبب عروضها سميت بطيئة وتلك الكيفية بطوءا والحركة
السريعة هى التى يقطع مسافة مساوية فى زمان اقصر او مسافة اطول فى زمان مساو او اقصر
والبطيئة بالعكس وانما قلنا ان السرعة والبطوء كيفيتان تعرضان للحركة لا انهما
نوعان لاشتداد والضعف فلو كانتا فصلين لما قبلتا اذ لا شىء من الفصول بقابل لهما
واذا كان كذلك فلا يختلف ماهية الحركة بسبب اختلافها قال والبطوء
ليس لتخلل السكنات والا لكانت نسبة السكنات المتخللة بين حركات عدو الفرس نصف
يوم الى حركاته نسبة فضل حركة الفلك الاعظم على حركته فيكون سكناته ازيد من حركاته الف

الف مرة فينبغى ان لا نحس بحركاته القليلة المغمورة فى تلك السكنات وايضا لو جاز ان يرتفع
الشمس جزءا و يكون الظل لجاز فى الجزء الثانى والثالث حتى يتم الارتفاع بل الموجب فى الحركة
الطبيعية ممانعة المخروق وفى القسرية ممانعة الطبيعة وفى الارادية ممانعتهما اقول
اختلف فى سبب البطوء فذهب جماعة الى ان سببه تخلل سكنات بين اجزاء الحركة واحتجوا ويلزم منه ان لا يكون البطيء شيئا
بانه لو لم يكن بطوء الحركة لتخلل السكنات لكان فى مقابلة كل جزء من اجزاء السريعة جزء من
البطيئة مثل السريعة فى السرعة وهو محال والمحققون بعد ما اجابوا عنه بان ذلك انما يلزم لو كان
اجزاء كل منهما مثل اجزاء الاخرى بالنوع لكن لم لا يجوز ان يكون اجزاء كل منهما مغايرة لاجزاء الاخرى
بالنوع حتى يجوز ان يقع جزء من البطيئة فى مقابلة اجزاء من السريعة وحينئذ لا يلزم المساواة
ذكروا دليلين على امتناع كون بطوء البطىء بسبب تخلل السكنات آ ان سبب البطوء لو كان تخلل
السكنات لما احس بالحركة السريعة والحس حاكم ببطلان التالى بيان الملازمة انه لو كان سبب
البطوء ذلك لكان نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذى يتحرك من اول النهار الى نصفه
خمسين فرسخا ميلا الى حركاته فى ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات
الفرس المذكور لكن الفلك الى نصف النهار يقطع قوسا من ربع دور الفلك ولا شك ان
ربع دور الفلك ازيد من مسافة الفرس بالف الف مرة ويلزم منه ان يكون السكنات المتخللة
فى حركات ذلك الفرس ازيد من حركاته بالف الف مرة واذا كان كذلك لزم ان لا يحس
بحركته مع كونها موصوفة بالسرعة ب ان سبب البطوء لو كان تخلل السكنات لكان بطوء
انتقاص ظل الخشبة المغروزة فى مقابلة الشمس بالنسبة الى سرعة ارتفاع الشمس بسبب
تخلل السكنات بين اجزاء الظل ولو كان كذلك لجاز ان يرتفع الشمس جزءا ويكون الظل
ساكنا واذا جاز ذلك فى جزء جاز فى الجزء الثانى والثالث ويجوز ان يتم ارتفاع
الشمس ويكون الظل ساكنا بحاله وهذا ضعيف لاشتراك الاجزاء فى الطبيعة ولوازمها
واذ قد تبين انه ليس لتخلل السكنات فيكون سببه فى الحركة الطبيعية ممانعة المخروق اى
المعاوق الخارجى كالهواء وفى القسرية معاوقة الطبيعة اى المعاوق الداخلى وفى الارادية مما
نعتهما قال والمشهور انه لا بد ان يتخلل بين كل حركتين مستقيمتين سكون

لان الميل المحرك للجسم لا بد وان يكون حاصلا معه الى ان يصل الى الحد المعين وذلك الوصول
في آن والحركة عن هذا الحد لا بد وان يكون بميل اخر وحدوثه في آن اخر لاستحالة الميل
الى الشيء مع الميل عنه ويكون بينهما زمان والا لزم تتالي الآنات فيكون الجسم في ذلك الزمان
ساكنا ورد بمنع اجتماع المثلين وتتالي الآنات **اقول** اختلف الحكماء في انه هل يجب
ان يتخلل بين كل حركتين مستقيمتين مختلفتين كالحركة الصاعدة والهابطة زمان سكون
كما اذا رمى حجر الى فوق فعند رجوعه هل يقف ثم يرجع ام لا فذهب افلاطون ومن تابعه الى الثاني
واحتجوا بانه لو وجب ان يكون بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون لزم سكون الخردلة الصاعدة
اذا اتصلت بالحجر العظيم الهابطة لانها اذا اتصلت به ترجع بالضرورة وح يقع هناك زمان سكون العظيم
وعند سكونها يسكن الحجر لا محالة لانه فوقها لكن ذلك في غاية البعد **واجيب** بانه ان سلم
ملاقاتها فلا يلزم من البعد امتناعه وذهب ارسطو ومن تابعه الى الاول واستدلوا بان
المحرك للجسم وهو الميل الموصل الى حد معين لا بد ان يكون موجودا في الجسم الى ان يصل الى ذلك
الحد لان الميل هو العلة القريبة لوصول المتحرك اليه وجب وجود العلة عند وجود المعلول
فالميل يكون حاصلا معه الى ان يصل وذلك الوصول لا محالة يكون في آن اذ لو كان الوصول الى
الحد في الزمان والزمان منقسم ففي بعض ذلك الزمان لا يخ اما ان يكون الجسم وصل اليه ام لا
فان كان الاول فذلك البعض هو زمان الوصول لا كله وان كان الثاني فزمان الوصول
هو الباقي لا كله واذا كان الوصول في آن كان الميل الموصل الذي هو علته لرجوعه كذلك ثم
ان الجسم اذا تحرك عن ذلك الحد ورجع فلا بد ان يفارق عنه بميل اخر يكون علة لرجوعه عن
ذلك الحد ويكون ذلك الميل لا محالة مخالف للاول لامتناع ان يكون الميل الواحد للوصول
الى حد واللاوصول اليه وحدوث الميل الثاني لا بد من ان يكون في آن آخر غير الاول لاستحالة
اجتماع الميل الى الشيء مع الميل عنه لجسم واحد في آن واحد ويلزم منه ان يكون بين الآنين
زمان والا يلزم تتالي الآنات وهو محال لاستلزامه الجزء الذي لا يتجزى والجسم في ذلك الزمان
يكون ساكنا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا عنه وهو المطلوب ورد المتكلمون هذا الدليل
بوجهين آ منع اجتماع المثلين المختلفين في شيء ب منع تتالي الآنات والبحث عن الحركة اعناه

عن البحث في السكون مع اختلافهم في ان التقابل بينهما هل هو تقابل الضدين حتى يكون
وجوديا كما هو مذهب الحكماء او تقابل العدم والملكة حتى يكون عدميا كما هو مذهب
المتكلمين **قال** الثالث في الاضافة المضاف على الاضافة وهو المضاف
الحقيقي يطلق وعلى معروضها وعليهما جميعا وهو المشهور ومن خواصها التكافؤ في لزوم الوجود
ووجوب الانعكاس كما يقول اب الابن وابن الاب وانها اذا كانت مطلقة او محصلة في طرف
كانت في طرف اخر كذلك اما لو تحصل موضوع احديهما لم يلزم ان يحصل موضوع الاخرى
اقول المضاف احد الاجناس العالية وقد عرفت معناه ويطلق بالاشتراك اللفظي
على معان ثلثة آ على نفس الاضافة كالابوة ويقال له المضاف الحقيقي ب على الماهية التي
تعرض لها الاضافة كالانسان مثلا وهذا خارج عما نحن بصدده ج على المجموع الحاصل من المعروض
والعارض كالاب ويقال له المضاف المشهور وللاضافة خواص ثلث الاولى التكافؤ في
لزوم الوجود بالفعل او بالقوة اى اذا كانت احدى الاضافتين موجودة في الذهن او الخارج
بالفعل او القوة فلا بد ان يكون الاخرى كذلك واذا عدمت احديهما عدمت الاخرى
الثانية وجوب الانعكاس اى الحكم باضافة كل واحد من المضافين الى صاحبه من حيث
هو مضاف اليه فانه كما يجوز ان يقال الاب اب للابن والعبد عبد للمولى فكذلك يجوز ان يقال
الابن ابن للاب والمولى مولى للعبد وفايدة القيد الاخير انه لو اضيف احدهما الى الاخر لا من
حيث هو مضاف لم ينعكس كما اذا اضيف الاب الى الابن من حيث هو انسان وقيل الاب اب الانسان
لا يجوز ان يقال الانسان انسان اب الثالثة ان احديهما اذا كانت مطلقة او محصلة في طرف
كانت الاخرى في الطرف الاخر كذلك كالجزء والكل مثلا فان الجزء اذا كان مطلقا يكون الكل
ايضا كذلك وبالعكس وكذا اذا حصلت الجزئية في طرف بانه جزء للشيء الفلاني وبالعكس هذا في
الاضافة نفسها لا في موضوعها فانه يجوز ان يتحصل موضوع احدى الاضافتين دون موضوع
الاخرى الا ترى ان الانفية اضافة تعرض لعضو ما بالنسبة الى ذي الانف ويجوز ان يحصل
العلم بذلك العضو ولم يحصل بالتحصيل الحين الذي له ذلك الانف ويكون التكافؤ بينهما
في الوجود الذهني **قال** ثم منها ما يتوافق في الطرفين كالتماثل والتساوي

حصلت الطبيعة في الوقت ان يكون حكمة لا عادة

او يختلف اختلافا محدودا ككونه نصفا وضعفا او غير محدود ككونه زايدا وناقصا اقول لما بين خواص الاضافة اراد ان يشير الى ان النسبتين هل يجب توافقهما واتحادهما في الطرفين ام لا فقال من الاضافة ما يتوافق في الطرفين كالتماثل والتساوي في المتماثلين والمتساويين فانهما متوافقان في طرفي الاضافة اذ التماثل الحاصل في هذا المتماثل كالتماثل الحاصل في المتماثل الاخر وكذا التساوي الحاصل في هذا المساوي كالتساوي الحاصل في الاخر وكذا الاخوة ومنها ما يختلف في الطرفين وذلك الاختلاف اما ان يكون محدودا معينا ككون الشيء نصفا للشيء وكون الاخر ضعفا له فان الاضافة الحاصلة في طرف هي النصفية وفي الاخر الضعفية ومما يختلفان لكن الاختلاف محدود معين وكذلك الابوة والبنوة واما ان يكون غير محدود ككون الشيء زايدا وكون الاخر ناقصا فان الاضافة الحاصلة في طرف هي الزايدية وفي الاخر الناقصية ولا شك ان هذا الاختلاف منهم غير محدود اذ زيادة شيء على شيء وكذا النقصان ليسا منضبطين محدودين ويظهر منها ان الاضافة ثلثة انواع قال والاتصاف بها قد يحتاج الى صفة حقيقية في الجانبين كالعاشق والمعشوق او في احدهما كالعالم والمعلوم وقد لا يحتاج كاليمين والشمال اقول هذا اشارة الى انه هل يجب في اتصاف احد المضافين بالاضافة الى صفة حقيقية في الجانبين لاجلها يكونان مضافين ام لا فقال اتصاف المضافين بالاضافة قد يحتاج الى صفة حقيقية في الجانبين وهذا فيما اتحدت النسبتان ظاهر واما اذا اختلفتا فقد يحتاج اليها في الجانبين كالعاشق والمعشوق اذ في العاشق هيئة دراكة بها صار عاشقا لمعشوقه وفي المعشوق هيئة مدركة بها صار معشوقا له وقد يحتاج اليها في احد الجانبين كالعالم والمعلوم اذ في العالم صفة حقيقية بها صار عالما للمعلوم وهو العلم لكن ليس في المعلوم صفة حقيقية بها صار معلوما للعالم وقد لا يحتاج اليها في شيء من الجانبين كاليمين والشمال اذ ليس في اليمين صفة حقيقية بها صار يمينا وكذلك ليس في الشمال صفة حقيقية بها صار شمالا ولهذا يتبدل كل منها الى الاخر فيصير اليمين شمالا وبالعكس قال وهي تعرض لساير المقولات فالجوهر كالاب والكم كالعظم والكيف كالاحر والاين كالاعلى والمضاف كالاقرب والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تقطعا والاضافات

في تخصيصها

في تخصيصها ونوعيتها وجنسيتها وتضادها تابعة لمعروضاتها اقول الاضافة تعرض لجميع الموجودات اما للواجب فكالاول فان الاولية عرضت له واما للجوهر فكالاب فان الابوة عرضت للاب وهو من مقولة الجوهر واما للكم فكالعظيم فان العظم من مقولة الكم وكونه ابلغ في العظم اضافة عرضت له واما للكيف فكالاحر فان الحرارة من مقولة الكيف وكونها ابلغ في الحر اضافة عرضت لها واما للاين فكالاعلى فان العلو من مقولة الاين وكونه ابلغ في العلو اضافة عرضت له واما للمضاف فكالاقرب فان القرب من مقولة المضاف وكونه ابلغ في القرب اضافة عرضت له واما للملك فكالاكسى فان الكسوة من مقولة الملك وكونها ابلغ في الكسوة اضافة عرضت لها واما للفعل فكالاقطع فان القطع من مقولة الفعل وكونه ابلغ فيه اضافة عرضت له واما للانفعال فكالاشد تقطعا فان التقطع من مقولة الانفعال وكونه ابلغ فيه اضافة عرضت له واما للمتى فكالاقدم فان القدم من مقولة متى وكونه ابلغ فيه اضافة عرضت له والاخيران سقطا من قلم المصنف او الناسخ ولم يتعرض ايضا لعروضها للواجب اما لانه خارج عن بحثه او احترازا من التوهم الفاسد والاضافات في تخصيصها ونوعيتها وجنسيتها وتضادها تابعة لمعروضاتها فان كان المعروض شخصا كانت الاضافة شخصية كابوة زيد وبنوة عمرو وان كان المعروض نوعا كانت الاضافة نوعية ككلية الانسان وان كان جنسا كانت الاضافة جنسية ككلية الحيوان وان كان ضدا كانت الاضافة مضادة كالاحرية والابردية قال فرع التقدم على الشيء قد يكون بالزمان كتقدم الاب على الابن وبالذات كتقدم الجزء وبالعلية كتقدم الشمس على ضوءها وبالمكان كتقدم الامام على المأموم وبالشرف كتقدم العالم على الجاهل وليس في ساير المقولات النسبية مزيد بحث فلنختم الكلام في الاعراض اقول التقدم من الامور الاضافية لكن حيث لم يلزم عليه ذكره كلا نوعين افراد الاضافة جعل هذا البحث فرعا عليها اذا عرفت ذلك فاعلم ان تقدم الشيء على الشيء قد يكون بالزمان وهو ان يكون المتقدم قبل المتاخر قبلية لا يجامع القبل فيها مع المتاخر في حالة واحدة كتقدم الاب على الابن وقد يكون بالذات وهو ان يكون للمتقدم

محتاجا اليه للمتاخر فلا يكون موثرا موجبا له كتقدم الجزء على الكل وقد يكون بالعلية
وهو تقدم المؤثر الموجب على الاثر كتقدم الشمس على ضوءها وقد يكون بالمكان وهو ان
يكون الترتيب معتبرا فيه كتقدم الامام على الماموم اذا ابتدى من المحراب وقد يكون بالشرف
كتقدم المعلم على المتعلم ويعلم من اقسام التقدم اقسام المعية والتاخر هذا ما ذكره المصنف
وفيه بحث اما اولا فلانه جعل التقدم بالعلية لذات وبالطبع واحدا وجعل التقدم بالعلية
مغايرا للتقدم بالذات والمشهور ان التقدم بالذات والعلة واحد وبالطبع مغاير والذى
حمله عليه ما راى من صدق التقدم بالطبع على التقدم بالذات اذ التقدم بالذات هو ان
يكون الشى محتاجا الى الاخر فى تحققه ولا يكون الاخر محتاجا الى ذلك الشى لكنه غفل ان هذا
المعنى اعم من التقدم بالطبع لان المحتاج اليه يجوز ان يكون بحيث يعطى وجود المحتاج
وان يكون بحيث لا يعطى والثانى هو التقدم بالطبع والاول هو التقدم بالعلة فالتقدم
بالذات يكون اعم منهما واما ثانيا فلان تقدم الجنس على النوع اذا ابتدى من الجنس ليس
بالزمان ولا بالطبع لما مر ان التقدم بالطبع هو ان يكون المتقدم محتاجا اليه للمتاخر ولا
بالعلة والشرف فينبغى ان يكون داخلا فى التقدم بالمكان لكنه غير متين فلو قال وقد يكون
بالرتبة بدل قوله بالمكان لكان اولى اذ الرتبة يجوز ان يكون حسية كما فى تقدم
الامام على الماموم وان يكون عقلية كما فى المثال المذكور فاقسام التقدم عند
الحكماء هى المذكورة والحصر عندهم استقرائى لكن الامام واتباعه طعنوا فى الحصر واثبتوا
قسما اخر وهو سبق بعض اجزاء الزمان على البعض كتقدم الامس على اليوم وسموه
بالتقدم بالذات وقالوا انه ليس بالزمان اذ التقدم بالزمان هو ان يكون المتقدم
فى زمان يكون ذلك الزمان قبل زمان المتاخر كما فى تقدم الاب على الابن ولا يجوز ان
يكون لبعض اجزاء الزمان تقدم على البعض بهذا المعنى والا يلزم ان يكون للزمان زمان
اخر وهو محال ولا بالطبع والعلة اذ ليس بعض اجزاء الزمان محتاجا الى البعض ولا بالشرف
وهو ظاهر ولا بالرتبة لانها كما بينا اما حسية وهى انما يتحقق فى المكان او عقلية
وهى انما يتحقق فيما يكون فيه تقدم بغير تاخر طبيعى وليس فى طبع بعض اجزاء الزمان

على البعض

على البعض ان يكون سابقا والحق انه داخل فى التقدم الزمانى اذ التقدم الزمانى لا يقتضى
ان يكون كل من المتقدم والمتاخر فى زمان غيرهما بل يقتضى ان يكون المتقدم قبل المتاخر
قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد والامس بالنسبة الى اليوم كذلك ولا يلزم ان يكون للزمان
زمان اذ التقدم بالزمان لا يجب ان يكون بزمان زائد على المتقدم بل يجوز ان يكون بزمان
هو نفس المتقدم سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون بالرتبة ويكون من قبيل الحسية فان الامس سابق
على اليوم اذا ابتدى من طرف الماضى قوله واذ ليس يعنى لما فرغنا عن بحث الاضافة
لا نشرع فى بقية المقولات من الوضع والملك والفعل والانفعال اذ ليس فيها مزيد بحث
ونختم بحث الاضافة الكلام فى الاعراض ونشرع فى بحث الجواهر ان شاء الله تعالى قال
الباب الثالث فى الجواهر قال الحكماء الجوهر اما ان يكون محلا وهو الهيولى او حالا
وهو الصورة او مركبا منهما وهو الجسم او لا كذلك وهو المفارق فان تعلق بالجسم تعلق التدبير
فهو النفس والا فهو العقل وقال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز اما ان يقبل
القسمة وهو الجسم او لا وهو الجوهر الفرد اقول الجوهر هو الموجود لا فى موضوع وقد ذكرنا
تقسيمه على الرايين فى صدر الكتاب ونقتصر هنا على ما ذكره المصنف فنقول الجوهر
عند الحكماء خمسة الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل لان الجوهر لا يخلو اما ان يكون
محلا لجوهر اخر او حالا فيه او مركبا منهما او لا يكون محلا ولا حالا ولا مركبا والاول هو الهيولى
ويقال لها المادة ايضا والثانى الصورة والثالث الجسم والرابع هو الجوهر المفارق وهو
ان كان له تعلق بالجسم تعلقا التدبير والتصرف اى يكون من شانه ذلك فهو النفس
والا فهو العقل والتقييد بالجسم اولى من البدن اذ النفوس السماوية متعلقة بالاجسام
لا بالابدان لان البدن لا يطلق على الاجرام السماوية بحسب الاصطلاح والمراد بالحلول
اختصاص شى باخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر والمختص
هو الحال والمختص به هو المحل فالحال يشمل الصورة والعرض والمحل يشمل الموضوع وا
لهيولى اذ لا يخفى ان الشى لا يحل فى اخر الا مع احتياجه الى المحل فحينئذ ان كان المحل
ايضا محتاجا اليه متقوما به فالحال هو الصورة والمحل هو الهيولى وان كان مستغنيا عنه

متقوما بنفسه لا به فالحال هو العرض والمحل هو الموضوع وقال المتكلمون كل جوهر متحيز وكل متحيز ان قبل القسمة فهو الجسم وان لم يقبل فهو الجوهر فرد قال ومباحث الباب تنحصر في فصلين الاول في الاجسام وفيه مباحث الاول في تعريف الجسم الحد المرضي عند جمهور المتاخرين انه الجوهر القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القايمة واعترض عليه بان الجوهر لم يثبت جنسيته والقابل ان كان عرضا لم يكن جزء الجوهر وان كان جوهرا دخل الجنس فيه ويستدعي فصلا آخر ويتسلسل وبهذا علم ان الجوهر لا يكون جنسا وقالت المعتزلة انه الطويل العريض العميق وقال بعض اصحابه انه المركب من جزئين فصاعدا ولا شك ان حقيقة الجسم اظهر من ذلك اقول انما انحصر مباحث الباب في الفصلين لان ما يبحث فيه لا يخ اما ان يكون جوهرا جسمانيا واجزاؤه او جوهرا مفارقا فذكر الاول في فصل والثاني في آخر وذكر في الفصل الاول خمسة مباحث الاول في تعريف الجسم واختلف فيه بسبب اختلافهم في تحقق ذاته فالحد المرضي عند الجمهور المتاخرين انه الجوهر القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القايمة والمراد بالابعاد الثلثة الطول والعرض والعمق وانما قال القابل للابعاد دون ان يقول ذو ابعاد كما قال بعضهم اذ الجسم قد يخلو عن الابعاد الثلثة المتقاطعة بالفعل لكن يكون قابلا لها فالمعنى انه يمكن فرضها فيه واذا قام خط على خط فاحدث عن جنبتيه يسمى لكل منهما زاوية فان كانتا متساويتين فكل واحدة منهما يسمى زاوية قايمة وان كانتا مختلفتين فالصغرى منهما يسمى حادة والكبرى منفرجة وانما قيد الزوايا بالقايمة احترازا عن السطح اذ يمكن في السطح فرض الابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا لكن لا يكون تلك قايمة اذ لا يمكن فرض العمق فيه واعترض على الحد المذكور بان الجوهر لم يثبت جنسيته فلا يجوز جعله جنسا والقابل للابعاد لا يجوز ان يكون فصلا لانه ان كان عرضا فظاهر اذ جزء الجوهر لا يكون عرضا وان كان جوهرا يكون الجنس الذي هو مطلق الجوهر داخلا فيه لان الجوهر جنس للجواهر ولا يمكن تحقق شيء من الماهيات الداخلة تحت جنس بدونه وحينئذ يستدعي فصلا آخر ليحصل امتيازه عن غيره

من الجواهر والكلام في فصله كالكلام فيه فيتسلسل واذا ثبت انه لا يجوز ان يكون عرضا ولا جوهرا ثبت انه لا يكون فصلا قوله وبهذا علم اشارة الى ان الحد عند المصنف اذ الجوهر لا يجوز ان يكون جنسا للجواهر وتقرير الدليل بالنسبة الى ساير الجواهر ان الجوهر لو كان جنسا للجواهر لكانت الجواهر كلها مشتركة فيه وحينئذ كان امتياز بعضها عن بعض بالضرورة بالفصول وتلك الفصول ان كانت جواهر دخل مطلق الجوهر الذي هو الجنس فيها وح استدعى فصولا اخر لها بينا وينقل الكلام الى فصول الفصول فيتسلسل وهو محال لاستلزامه تركب الجوهر من امور غير متناهية ولقايل ان يقول لا نم ان الفصول لو كانت جواهر لاستدعت فصولا اخر اذ الفصل انما يكون للانواع لا للفصول فان الجوهر الذي هو الفصل بعينه هو الجوهر الذي هو الجنس في الوجود واذا استوى في الجنس الفصل فلا يحتاج الى فصل آخر وما قيل ان فصول الجوهر انما استدعت فصولا اخر ان لو كان الجوهر جنسا للفصول لكن لا نم ذلك اذ يجوز ان يكون جنسا للانواع وعرضا عاما للفصول وح يكون خارجة عن ماهية الفصول كالحساس فانه فصل الحيوان ومفهومه شيء ذو حس والجنس الذي هو الجسم خارج عنه ضعيف لان تلك الفصول لا يخ اما ان يصدق عليها تعريف الجوهر او لا يصدق فان صدق يكون تلك الفصول جواهر ويكون الجوهر جنسا لها وان لم يصدق يكون اعراضا اذ لا واسطة بينهما وكون الجسم خارجا عن مفهوم الحساس انما هو بالاعتبار لا بالوجود والذات اذ وجود الحساس في الخارج بعينه هو وجود الجنس الذي هو الجسم ومع كانه جنس الحيوان جنس للحساس ايضا وقالت المعتزلة في تعريف الجسم انه الطويل العريض العميق وزعموا انه لا بد في حصوله من ثمانية اجزاء ليحصل بالجزئين الطول وبالجزئين الاخرين العرض وباربعة اخرى فوقها العمق وقال بعض الاشاعرة في تعريفه انه المركب من جزئين فصاعدا ولا شك ان حقيقة الجسم اظهر من ذلك اي مما ذكروا من الحدود فان القابل للابعاد المتقاطعة على الزوايا القايمة وكذا الطويل العريض العميق وكذا المركب من جزئين فصاعدا لا يدركه الا من له مزيد فضل وفطانة وكل من له ادنى تمييز يعلم انه ذو حجم وفيه نظر قال الثاني في اجزائه ذهب جمهور المتكلمين الى ان الاجسام البسيطة الطباع مركبة من اجزاء صغار لا ينقسم اصلا وقيل فعلا وقيل من اجزاء كذا غير متناهية

وذهب الحكماء الى انها متصلة فى نفسها كما هى عند الحس قابلة لانقسامات لا نهاية لها
وقيل قابلة لانقسامات متناهية اقول لما فرغ عن تعريف الجسم شرع
فى تحقيق اجزائه ولما كان الجسم منقسما الى مفرد وهو الذى لم يتألف من اجسام ويكون
جزؤه المحسوس مساويا لكله فى الاسم والحد كالماء مثلا وهو المراد بالبسائط الطباع
والى مركب وهو الذى تألف من اجسام اما مختلفة كالحيوان مثلا او غير مختلفة كالسرير
خص المفرد بالذكر لان المركب اجزاؤه حاصلة بالفعل اتفاقا اذا عرفت ذلك فاعلم ان العلماء
بعد اتفاقهم على ان الجسم البسيط اى المفرد كالماء مثلا قابل للانقسامات الممكنة
اختلفوا فى ان تلك الانقسامات هل هى حاصلة بالفعل وبالقوة متناهية او غير متناهية
فذهب قوم من القدماء وجمهور المتكلمين الى ان تلك الانقسامات حاصلة بالفعل
متناهية فيكون مركبا من اجزاء صغار متناهية لا ينقسم اصلا لا فكا ولا كسرا لكونه فى غاية
الصغر ولا قطعا لكونه صلبا اشد صلابة ولا وهما لان الوهم يعجز عن تمييز طرف فيه عن طرف
اخر ولا فرضا لئلا يوصف الفرض بالمحال لاستلزامه انقسام ما لا ينقسم فى نفس الامر والمراد
بالقسمة الفكية الفصل وهو نحو ان يكون بالكسر كما فى الاشياء الصلبة وان يكون بغيره
كما فى اللينة سواء كان بسبب نفوذ جسم اخر فيها كالقطع او لا فالفك اعم منهما والمراد بالقسمة
الوهمية ان يحضرها القوة الوهمية وحدها مفصلة وبالفرضية ما يكون بفرض العقل كما يتصور
ان طرفه هذا غير طرفه ذلك ونقل عن ديمقراطيس من قدماء الطبيعيين انه مركب
من اجسام صغار متناهية لا ينقسم بالفعل لصغرها وتركبه انما هو بواسطة تماس بعضها
بالبعض ومجاورتها اياها وهذا المذهب لما كان قريبا من مذهب المتكلمين اشار اليه
بقوله وقيل فعلا وذكر ما هو محل الخلاف بينهما وقال قوم من القدماء والنظام
من المعتزلة ان تلك الانقسامات حاصلة بالفعل وهى غير متناهية وذهب جمهور
الحكماء الى انه قابل للانقسامات الغير المتناهية بالقوة وليس بمركب من اجزاء بالفعل
بل هو متصل فى نفسه كما هو عند الحس وذهب محمد الشهرستانى الى انه قابل للانقسامات
المتناهية بالقوة وليس بمركب من اجزاء بالفعل ولا فرق بين مذهبه ومذهب الحكماء
الا فى تناهى

الا فى تناهى الانقسامات ولا تناهيها قال حجة المتكلمين ان الجسم قابل للقسمة
وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد والا لقامت به وحدته وانقسمت بانقسامه وايضا
وكل منقسم يتميز مقاطع اجزائه بخواص مختلفة فيكون منقسما بالفعل متعددا بتعدد
تلك الخواص العارضة لها وايضا هوية القسمين المتفاصلين بالتقسيم ان كانت حاصلة
قبل التقسيم فهو المطلوب والا كان التقسيم اعداما للجسم الاول واحداثا للقسمين فعلى
هذا لو شق بعوض براس ابرته سطح البحر اعدم البحر الاول واوجد بحرا اخر وفساده لا يخفى
فثبت ان كل جسم ليس بواحد فى نفسه بل هو مركب من اجزاء وتلك الاجزاء لا ينقسم والا كانت
ذات اجزاء اخر فيكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها وهو محال لان كل عدد متناهيا كان
او غيره فالواحد موجود فيه فاذا اخذنا ثمانية اجزاء بحيث يكون فى كل جهة حجم يحصل
جسم متناهى الاجزاء وحينئذ يكون نسبة حجمه الى حجم ساير الاجسام نسبة متناهى العدد
الى متناهى العدد لكن ازدياد الحجم بازدياد التاليف والنظم فلو كان جسم متناهى القدر
من اجزاء غير متناهية لكان نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى
متناه هذا خلف ولانه لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية لامتنع قطع المسافة لتوقفه على
قطع اجزائها وقطع كل جزء مسبوق بقطع ما قبله فيكون قطعه فى زمان غير متناه اقول
احتج المتكلمون على اثبات مطلوبهم بحجج ثلث تقريرالاولى ان الجسم قابل للانقسام وكل ما هو
قابل للانقسام لا يكون واحدا فى نفس الامر اما الصغرى فبالضرورة والاتفاق واما
الكبرى فلوجوه آ انه لو كان واحدا لعرضت له الوحدة ولا بد لها من محل يقوم به فمحلها
اما ان يكون غيره وهو محال بالضرورة او نفسه وهو باطل لان الفرض ان المحل قابل للانقسام
واذا كان المحل قابلا يكون الحال ايضا كذلك فلا يكون الوحدة وحدة فلا يكون الجسم واحدا
فى نفسه ب انه لو كان واحدا فى نفسه لما جاز ان يكون قابلا للقسمة لان كل منقسم اى
كل قابل للقسمة تتميز مقاطع اجزائه بعضها عن البعض بخواص مختلفة كمقطع النصف والثلث
والربع وغيرها وكل ما يكون له مقاطع يتميز بعضها عن بعض بخواص مختلفة يكون منقسما
بالفعل متعددا بتعدد تلك الخواص العارضة لتلك المقاطع فلا يكون واحدا ج ان الواحد

فى نفسه كالماء مثلا لو كان قابلا للانقسام فاذا قسمناه بقسمين فهوية القسمين
المتفاصلين بالتقسيم ان كانت حاصلة قبل التقسيم ثبت المدعى وهو انه ليس بواحد
وان لم يكن حاصلة قبله بل حدث بعده كان التقسيم اعداما للجسم الاول واحداثا
للقسمين فعلى هذا لو شق بعوض براس ابرته سطح البحر يلزم منه ان يكون قد اعدم البحر
الاول واوجد بحرا آخر وفساده لا يخفى على العقلاء واذا ثبت المقدمتان ثبت ان كل جسم
ليس بواحد فى نفسه وبطل مذهب الحكماء والشهرستانى واذا لم يكن واحدا فى نفسه يكون
لا محالة مركبا من اجزاء فتلك الاجزاء ان لم يقبل الانقسام ثبت المدعى وان قبلت كانت
ذات اجزاء اخر لما بينا ان كل قابل للانقسام ليس بواحد وينقل الكلام الى اجزائها فيلزم
تركب الجسم من اجزاء غير متناهية وهو محال لوجهين آ ان كل عدد متناهيا كان او غير
متناه فالواحد موجود فيه بالضرورة ويكن ان يوجد من الاجزاء الغير المتناهية احاد
متناهية فاذا اخذنا من الاجزاء التى فرضنا ان الجسم مركب منها ثمانية اجزاء مثلا بحيث
يكون فى كل جهة من جهات الجسم جزء فلا شك انه يحصل جسم متناهى الاجزاء لان الجسم
عبارة عن ذى حجم فى الجهات الثلثة وح يكون نسبة حجم الجسم المفروض الى حجم ساير
الاجسام نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر لان مقدار كل جسم وان قيل انه مركب
من اجزاء غير متناهية لا شك فى انه متناه لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف
والنظم لانه لو لم يكن كذلك لم يكن التاليف مفيد المقدار بل على العدد واذا كان ازدياد
الحجم بازدياد التاليف والنظم كان مقدار هذا الجسم المفروض الى مقدار جسم اخر
كنسبة احاده الى احاده بالضرورة فلو كان الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية وهو لا محالة
متناهى القدر لزم ان يكون نسبة احاد احدهما الى احاد الاخر نسبة متناه الى متناه
لما بينا ان نسبة المقدار الى المقدار ونسبة الاحاد الى الاحاد واحدة ونسبة مقدار بما نسبة
متناه الى متناه فيلزم ان يكون نسبة الاحاد ايضا كذلك لكن نسبة الاحاد نسبة متناه
الى غير متناه لان احاد احدهما متناهية واحاد الاخر غير متناهية هذا خلف ب
ان الجسم لو جاز ان يكون مركبا من اجزاء غير متناهية لامتنع قطع مسافة معينة والتالى

ظاهر البطلان

ظاهر البطلان اما الملازمة فلان قطع المسافة موقوف على قطع اجزائها وقطع كل جزء
مسبوق بقطع ما قبله لانا نعلم بالضرورة ان المتحرك ما لم يقطع ربع المسافة لم يقطع ثلثها
وما لم يقطع ثلثها لم يقطع نصفها وهكذا وتلك الاجزاء اذا كانت غير متناهية يلزم ان يكون
قطعه اياها فى زمان غير متناه وح يمتنع قطعها اذ انقضاء غير المتناهى محال واذا ثبت انه
لا يجوز تركب الجسم من اجزاء غير متناهية ثبت انه مركب من اجزاء متناهية لا ينقسم اصلا وظهر
بطلان مذهب النظام هذا تقرير الحجة الاولى ولقائل ان يقول على الوجه الاول الذى ذكره
فى بيان الكبرى الوحدة لو كانت صفة وجودية لقامت بالواحد ولزم من انقسامه انقسامها
لا نم وجوديتها سلمنا انها وجودية لكن لا نم انقسامها بانقسام المحل وانما يلزم ذلك
لو كان الحلول السريانى وهو ممنوع سلمنا لكن انما يلزم انقسامها على تقدير بقاء الوحدة بعد
الانقسام لكنها ترتفع عند عروض الانقسام للمحل لان الانقسام والوحدة عرضان متعاقبان
على الجسم او على الهيولى على اختلاف الرايين وعلى الثانى انا لا نم ان كل قابل للقسمة
يتميز مقاطعه بخواص مختلفة اذ التميز انما يتحقق بعد تحقق تلك المقاطع وهو نفس
النزاع وعلى الثالث ان اعدام البحر الاول واحداث الثانى مستبعد جدا ومجرد الا
ستبعاد غير كاف فى مثل هذا المقام وعلى الوجه الاول الذى ذكر فى بيان استحالة تركب
الجسم من اجزاء غير متناهية انك ان اردت بالواحد الذى قلت انه موجود فى تلك
الاجزاء الواحد الذى لا ينقسم اصلا فلا نم انه موجود فى تلك الاجزاء اذ الجسم على تقدير تركبه
مما لا يتناهى لا يوجد فيه جزء ينتهى الى حد لا ينقسم اصلا وان اردت به ما يطلق عليه الواحد
بوجه وان امكن اعتبار الكثرة فيه فلا نم ان المركب من ثمانية اجزاء لا يكون ذا اجزاء غير متناهية
وعلى الثانى بانا لا نم ان اجزاء المسافة اذا كانت غير متناهية يلزم ان يكون قطعها
فى زمان غير متناه غاية ما فى الباب انه يلزم وقوعه فى زمان مركب من اجزاء غير متناهية
وانقضاء المركب مما لا يتناهى ليس بمحال نعم لو كانت الاجزاء غير متناهية بالفعل لزم ما ذكرتم
لكن الحكماء لم يقولوا به قال وايضا النقطة موجودة بالاتفاق وهى لا تقبل
القسمة فان كانت جوهرا كما هو عندنا حصل المطلوب وان كانت عرضا لم ينقسم محلها

والا انقسمت بانقسامها ايضا اقول هذه حجة ثانية للمتكلمين
على ان الجسم مركب من اجزاء لا تنقسم اصلا هي جواهر افراد وتقريرها ان النقطة
موجودة بالاتفاق لانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود فهي ان كانت
جوهرا كما هي عندنا وهي ذات وضع حصل المطلوب وان كانت عرضا فلابد لها
من محل فمحلها ان لم ينقسم ثبت المدعى ايضا وان انقسم انقسمت النقطة لا محالة
لان انقسام المحل يقتضي انقسام الحال فيه فلا يكون النقطة نقطة هذا خلف ولقايل ان
يقول لا نم ان النقطة موجودة في الخارج وكيف يصح منه دعوى الاتفاق مع ان جماعة من
الحكماء ذهبوا الى انها امر موهوم سلمنا لكن لا نم ان انقسام محلها يوجب انقسامها اذ الحال
في المنقسم انما يجب انقسامه لو كان حلوله في المحل من حيث هو منقسم اما اذا كان حلوله في
المحل لا من حيث هو منقسم فلا والنقطة حالة في الخط من حيث انه لا ينقسم لانها انما تحل
فيه من حيث ان الخط تناهى طرفه وانقطع والخط من حيث التناهي والانقطاع لا ينقسم
اذ لو انقسم لم يكن متناهيا وانقطع هذا خلف فلا يلزم من انقسام الخط انقسامها قال
وايضا فالحركة الحاضرة غير منقسمة والا لما كان الكل حاضرا فلا ينقسم ما فيه فثبت
ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة لا يقال الحركة ليست الا الماضي والمستقبل لانه يوجب
ان لا يوجد الحركة اصلا اقول هذه حجة ثالثة للمتكلمين على مطلوبهم
تقريرها ان الحركة الحاضرة متحققة فهي لا تخ اما ان يكون منقسمة اولا تكون لكن
الاول باطل لانها لو انقسمت لما كان الكل حاضرا لانها غير قارة الذات فيستحيل اجتماع
اجزايها في الوجود فتعين الثاني ويلزم منه عدم انقسام ما فيه الحركة من المسافة اذ لو انقسمت
المسافة لانقسمت الحركة الواقعة فيه لان الحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها واذا لم
ينقسم المسافة ثبت المطلوب وهو وجود اجزاء للجسم غير منقسمة اصلا لا يقال لا نسلم ان
الحركة الحاضرة متحققة اذ المراد بالحاضرة هي الحال والحال نهاية الماضي وبداية المستقبل
وهما معدومتان والحركة ليست الا الماضي والمستقبل لانا نقول هذا يوجب ان لا يوجد
حركة اصلا لان الماضي والمستقبل منها معدومان بالضرورة فلو لم يكن الحاضر منها موجودة

لزم ان لا يكون للحركة وجود اصلا وهو باطل ولم يخالف احد فيه الا زينون ومن تابعه
ولا نسلم ان الحال نهاية الماضي وبداية المستقبل لانا نعلم بالضرورة ان نهاية الشيء
لا يقوم بنفسها او بدون المتناهي وان الان موجود في الخارج دون الماضي والمستقبل فقيل
عليه الماضي والمستقبل لا نم انهما معدومان مطلقا بل هما معدومان في الحال ولا يلزم
من العدم في الحال العدم مطلقا قلت الماضي في الحال ليس بموجود
فهو ان لم يكن له وجود اصلا كان معدوما مطلقا وان كان له وجود فعند وجوده
لم يقال له ماض وظاهر انه ليس بمستقبل فيكون حالا وكذا الكلام في المستقبل فيكون
المنع مستلزما لما ادعيناه ولقايل ان يقول على اصل الدليل نعم ان ارادوا بامتناع انقسام
الحركة الحاضرة الانقسام بالفعل فمسلم لكن لا يلزم منه الا عدم انقسام محلها بالفعل
وهو غير كاف اذ يجوز انقسامه بوجه اخر وان ارادوا مطلق الانقسام فلا نم انه
محال قولهم والا لما كان الكل حاضرا قلنا لو كانت القسمة وهمية لا يلزم عدم
اجتماع اجزايها في الوجود والمصنف ايضا يشير الى هذا قال احتج الحكماء
على نفي الجوهر الفرد بوجوه آ ان كل متحيز فيمينه غير يساره والوجه المضيء منه غير المظلم
لا يقال ذلك لتغاير وجهيه لانهما ان كانا جوهرين ثبت المدعى والا لزم تغاير محليهما
اقول لما فرغ عن الاحتجاج على مذهبه شرع فيما تمسك به الحكماء على نفي
الجوهر الفرد وهو سبعة اوجه آ ان الجوهر الفرد لو قيل بوجوده يكون لا محالة متحيزا
وكل متحيز يمينه غير يساره وضوء الشمس اذا وقع عليه يكون الوجه المضيء غير المظلم
فيلزم من ذلك انقسامه هذا خلف لا يقال ان ذلك التغاير بسبب تغاير وجهيه لا لذاته
ولا يلزم من تغاير وجهيه انقسام ذاته لانا نقول ان الوجهين المتغايرين لا يخ اما ان
يكونا جوهرين او عرضين وعلى الاول يثبت المدعى وعلى الثاني يلزم تغاير محليهما بالضرورة
لان العرضين المتضادين لا يقومان بمحل واحد ويلزم منه المدعى ايضا اذ تغاير المحل يستلزم
الانقسام ولقايل ان يقول انما يلزم ذلك ان لو كانا موجودين في الخارج وهو ممنوع
قال الثاني انا لو فرضنا خطا من اجزاء شفع فوق احد طرفيه جزء وتحت الاخر اخر

وتحركا على تساو لحاذيا لا محالة على ملتقى جزئين فيلزم الانقسام اقول
هذا وجه ثان للحكماء وتقريره انا لو فرضنا خطا من اجزاء شفع كاربعة ووضعنا فوق احد
طرفيه وليكن الطرف الايمن جزءا وتحت الطرف الاخر جزءا هكذا .٥٥. ٥٥ وفرضنا ان كل
واحد من الجزئين الموضوعين يتحرك الى صاحبه على التساوى فيحاذيان لا محالة
من الاعلى والاسفل على ملتقى الجزئين بان يصل الجزء الفوقانى على ملتقى الثانى من الجانب
الاعلى والتحتانى من الاسفل كذلك والا لم يكونا متساويين فى الحركة فيقع الملتقى وسطهما
وطرفاهما على وسط الثانى والثالث فيلزم انقسام الفوقانى والتحتانى والثانى والثالث
ولقايل ان يقول لا نم جواز حركتهما وان كل متحيز ليس بقابل للحركة بل القابل هو الجسم
فقط وما قيل عليه انه يجوز وقوع الجزئين على نفس الملتقى بان ينطبقا عليه وانه
لو صح هذا فما الحاجة الى خط مركب من الاجزاء المفروضة والى حركة الفوقانى والتحتانى
اذ يكفى ان يوضع جزء على ملتقى الجزئين ضعيفان اما الاول فلان الانطباق بدون
ازدياد حجم الملتقى محال ومعه يستلزم المطلوب واما الثانى فلان ذلك استدلال بوجه اخر
قال الثالث كلما قطع السريع حركة جزءا قطع البطئ اقل منه والا لزم ان يساويه
فى جزء ويقف فى اخر وقد بان فى مسئلة البطوء فساده اقول هذا وجه ثالث
لهم وتقريره ان الجزء الذى لا يتجزى لو كان موجودا لزم تساوى حركتى السريع والبطئ او القول
بان البطوء لتخلل السكنات والتالى بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان السريع اذا
قطع جزءا والبطئ ان قطع ايضا جزءا وهكذا فى كل آن نفرض يكون حركة السريع مساوية
للبطئ وان قطع جزءا وتوقف الى ان يقطع السريع جزءا اخر ثم تحرك البطئ يلزم تخلل
السكنات وبيان بطلان اما الاول فلانا نعلم بالضرورة ان حركة الفرس الشديد العدو
لا يكون مساويا للذهن واما الثانى فلما بينا من قبل فى بحث البطوء فتعين ان
ذلك انما هو بواسطة ان السريع اذا قطع بحركته جزءا قطع البطئ بحركته اقل منه ويلزم
الانقسام وهو المطلوب ولقايل ان يقول لا نم ان وقوع الحركة فى جزء واحد من
الاجزاء التى لا يتجزى ممكن حتى يقال اذا قطع السريع جزءا يقطع البطئ اقل منه

اذ الحركة يستدعى امتدادا ولا امتداد فى جزء سلمنا لكن فى اسناد البطوء الى تخلل
السكنات ليس الا مجرد الاستبعاد وهو غير كاف قال الرابع الجسم الذى اجزاؤه
وتر وكان ظله مثليه كان مثله من الظل ظل نصفه فيكون له نصف فينتصف الجزء المتوسط
وقد برهن اوقليدس على ان كل خط يصح تنصيفه وهو يقتضى ذلك اقول
هذا وجه رابع لهم وتقريره ان الجسم الذى اجزاؤه وتر كالتسعة مثلا لا شك ان
ظله فى بعض الاوقات يصير مثليه كما فى اول النهار واخره وفى بعض الاوقات مثله كما فى
وسطه فظل مثله فى وسط النهار يكون ظل نصف ذلك الجسم فى اوله فيلزم منه ان يكون
لذلك الجسم نصف فينتصف الجزء الوسطانى وهو المطلوب قوله وقد برهن اوقليدس مع
ان الحق ان يجعل وجها اخر براسه اشارة الى توجيه اخر لاثبات انقسام الجزء المتوسط
بين اجزاء وتر وتقريره ان يقال يمكن تركب خط من اجزاء وتر كالثلثة او الخمسة مثلا
وبرهن اوقليدس فى الشكل العاشر من المقالة الاولى ان كل خط يصح تنصيفه هكذا اذا
اردنا ان ينتصف خطا مستقيما وليكن خط اب يعمل عليه مثلثا متساوى الاضلاع
وهو ا ب ج ونقسم زاوية ج بنصفين بخط ج د فخطا ا ج ج د متساويان
لخطى ب ج ج د وزاوية ا ج د مساوية لزاوية ب ج د فقاعدة ا د مساوية
لقاعدة د ب فيلزم انقسام المتوسط ولقايل ان يقول هذا الدليل مبنى على انتفاء الجزء
فاثباته به يكون دورا وانما قلنا انه مبنى على انتفاء الجزء اذ على تقدير تحققه يصير
الجزء المتوسط فى الاجزاء الوتر طرفا لخط ج د فيصير مشتركا بين قاعدة ا د وقاعدة د ب
لان الضلع حد مشترك بين المثلثين فيكون طرفه ايضا مشتركا بين القاعدتين
د ج يكون طرفه ماخوذا مع ما على يمينه مساويا لما على يساره معه فلا يلزم الانقسام
قال الخامس اذا فرض خط من ثلثة اجزاء على احد طرفيه جزء ويتحركان الى اليمين
والجزء الى اليسر فان انتقل الى ما فوق الجزء الثانى فهو محال لان الجزء الثانى انتقل الى حيز
الجزء الاول وان انتقل الى ما فوق الثالث قطع جزئين حين ما قطع ما تحته جزءا واحدا
فينقسم الزمان والحركة والمسافة اقول هذا دليل خامس لهم وتقريره انا

اذا فرضنا خطا مركبا من ثلثة اجزاء على الولاء ووضعنا فوق احد طرفيه جزءا اخر
هكذا ؞؞؞ وفرضنا ان الخط تحرك الى جانبه الايمن وذلك الجزء الفوقانى الى الايسر
فاذا تحرك الخط مقدار جزء فلا بد من ان ينتقل الجزء الفوقانى ايضا اذا الفرض ذلك فحينئذ
لا يخ اما ان ينتقل الى ما فوق الجزء الثانى من الخط او الى ما فوق الجزء الثالث والاول
محال لان الجزء الثانى من الخط انتقل الى حيز الجزء الاول منه الذى كان مبدا الحركة منه
وح يلزم عدم انتقال الجزء الفوقانى لانه حاصل فوق الجزء الثانى والجزء الثانى مبدا الحركة
وقد فرضنا انتقاله هذا خلف والثانى يستلزم المطلوب وذلك لان الجزء الفوقانى حينئذ
يكون قطع جزئين جزءا بحركته وجزءا بحركة الجزء الاول الذى تحته من الخط والجزء الاول لم يقطع
الا واحدا فيكون زمان قطع الجزء الفوقانى جزءا واحدا نصف زمان قطع ما تحته جزءا فيلزم
منه انقسام الزمان والحركة والمسافة اما الزمان فلما بينا واما الحركة فلان حركة الفوقانى
مقدار جزء يكون نصف حركة ما تحته مقدار جزء واما المسافة فلانطباقها عليها ولقايل
ان يقول عليه ما ذكرنا فى الوجه الثانى وقال بعض الشارحين فيه نظر لانا لا نم ان
الفوقانى على تقدير انتقاله الى ما فوق الجزء الثانى وانتقال الجزء الثانى الى حيز الاول
يلزم عدم انتقال الفوقانى مطلقا بل يلزم ذلك لو لم ينتقل الجزء الاول عن حيزه وهو ممنوع
وهذا فى غاية السقوط لا يخفى على من له ادنى تميز قال السادس الجزء متشكل
فان كان كرية فاذا انضم باجزاء اخر وقعت بينها فرج لا تسع اجزاء مثلها فيلزم الانقسام
وان كان غيرها كانت فيه زوايا فينقسم اقول هذا وجه سادس وتقريره
ان الجزء الذى لا يتجزى لو كان موجودا لكان متشكلا لانه متناه وكل متناه متشكل
وكل متشكل اما كرى او مضلع لانه ان احاط به حد واحد فهو كرى وان احاط به اكثر من
حد واحد فهو مضلع وعلى التقديرين يلزم الانقسام اما على الاول فلان الجزء لو كان
على شكل الكرة فاذا انضم باجزاء اخر حصل بينها فرج اذ من شان الكرات عند انضمام
بعضها ببعض ان يحصل بين كل ثلث اكر نفرض فرجة على هيئة المثلث وتلك الفرج
لا يمكن ان يكون بحيث يسع اجزاء مثل الاجزاء المضمومة بعضها الى بعض لانا نعلم بالضرورة

ان الفرجة التى تقع بين ثلث اكر لا يكون بحيث يسع ثلث اكر ولا كرة واحدة فيكون
لا محالة اصغر منها ويلزم الانقسام ضرورة ان ما يدخل منه فى تلك الفرج غير ما لا يدخل
واما على الثانى فظاهر لان المضلع يكون له زوايا وكل منها يكون بالضرورة اقل من
جزء فيلزم الانقسام ولقايل ان يقول ان ذلك انما يتم فى كل متحيز له امتداد فى نفسه كالجسم
فان الكرات الجسمية اذا انضمت بعضها ببعض يحصل بين كل ثلث اكر منها فرجة على شكل
المثلث كل زاوية عند نقطة المماسة اما فى الاجزاء فلا اذ يمتنع ان يحصل بين المماستين من كل
جزئين امتداد ليصير ضلع المثلث وح لا يتحقق المثلث ولا الفرجة وهذا من خواص
الجزء الذى لا يتجزى ويتم ذلك لو سلم الخصم انه من خواصه قال السابع اذا دارت
الرحى فمهما قطع الطوق العظيم جزءا فالصغير اما ان يقطع اقل من جزء فينقسم الجزء
او جزءا تاما فيتساوى الصغير والعظيم او يقطع تارة جزءا ويسكن اخرى فيتفكك اجزاء الرحى
وكذلك الفرجار ذو الشعب الثلث اقول هذا وجه سابع لهم وتقريره
ان الجزء لو كان موجودا لزم مساواة الطوق العظيم والصغير من الرحى فى المسافة او زيادة
مسافة الصغير او تفكك اجزاء الرحى بيان الملازمة ان الرحى اذا دارت تحصل طوقان احدهما
اعظم الاطواق وهو الذى يلى محيطه والاخر اصغرها وهو الذى يلى مركزه فاذا قطع الطوق
العظيم جزءا فلا يجوز ان يقطع الصغير اقل منه والا لزم الانقسام وهو المطلوب فلا بد
ان يقطع ايضا جزءا او اكثر او يسكن مقدار قطع العظيم جزءا ويقطع بعد ذلك جزءا وعلى
الاول يلزم مساواتهما وعلى الثانى زيادة مسافته لانهما ابتدا بالحركة معا وانقطعا معا واحدهما
قطع جزءا والاخر جزئين وعلى الثالث التفكك لانه يلزم منه حركة بعض اجزاء الرحى دون
البعض وكذلك يجوز ان يتمثل بالفرجار ذى الشعب الثلث ولقايل ان يقول عليه
ما مر من ان الحركة تستدعى امتدادا ولا امتداد فى الجزء فلا يمكن وقوع الحركة فيه بل ما يقطع
العظيم فلى ان نفرض يكون اكثر من جزء قال ثم قالوا فالجسم متصل فى نفسه يقبل
انقسامات لا نهاية لها والقابل لها ليس الاتصال لانه يعدم عندها والقابل مع المقبول فهى
شى اخر يقبل الاتصال والانفصال ويسمى هيولى ومادة والاتصال صورة اقول الحكماء

لمّا ابطلوا الجزء قالوا الجسم مركب من الهيولى والصّورة والهيولى عندهم على اربعة
اقسام الهيولى الاولى وهى جوهر يكون محلاً للمتصل بذاته وهى التى جزء للجسم والهيولى
الثانية وهى جسم قام به صورة كالاجسام بالنسبة الى صورها النوعية والهيولى الثالثة
وهى الاجسام التى صارت محلاً لصور اخرى كالخشب للسرير والجسم جزء لها والهيولى
الرّابعة هى ان يكون الجسم مع الصورتين محلاً لصورة اخرى كاجزاء البيت لصورته
والجسم ايضا جزء لها والصّورة على ثلثة اقسام جسمية وهى الامتداد المشترك فى
الاجسام ونوعية وهى التى يكون مبدا الاثار النوع وشخصية وهى التى يكون مختصة
بجزئيات الاجسام وكل منها غير الاخرى والمطلوب اثباتها ههنا هى الهيولى الاولى
الحاصلة لجميع الصّور والصّور الجسمية فزعم المشاؤن ان فى الجسم شيا هو محل الجسم نسبة
الجسم اليها كنسبة التراب الى المدر وذلك الشى ليس بجسم بل هو ابسط منه وهو مع الاتصال
القابل للابعاد جسم والجسم بالحقيقة مركب من الهيولى الاولى ومن الاتصال القابل للابعاد
وهو اختيار الشيخ ابى على وذهب طايفة من قدماء الفلاسفة الى ان الهيولى الاولى
الحاملة لجميع الصّور جسم بسيط لا تركيب فيه بوجه من الوجوه وهى من حيث انها جوهر
تسمى جسما ومن حيث انها قابلة للصورة تسمى هيولى والاتصال والانفصال عرضان يتعاقبان
على الجسم وذلك الجسم فى ذاته ليس بمتصل ولا منفصل والا لم يكونا موضوعا لهما وقال
المتكلمون نحن نسلّم ان فى الجسم شيا نسبته الى الجسم نسبة التراب الى المدر ولكم ان تسموها
بالهيولى او المادة او بما شيتم لكن لا نسلّم ان المتصل بذاته الذى جعله الطايفة الاولى صورة
للجسم وزعموا انه جزء له جوهر اخر مغاير لذات ذلك الشى بل الجسم ذلك الشى ولا نسلّم
ان ذلك الشى لا تركيب فيه بوجه قال الطايفة الثانية بل هو مركب
من اجزاء لا يتجزى والاتصال عرض له وحيث كان المذهب الاول اشهر تعرض
المصنف له واشار الى ما استدلوا به فى اثبات الهيولى والصّورة وتقريره ان الجسم حيث
بينا انه ليس بمركب من اجزاء لا يتجزى ثبت انه فى نفسه متصل واحد كما هو عند الحس
قابل لانقسامات غير متناهية اما انه متصل فمحسوس واما انه فى نفسه كذلك فلانه لو كان

فى نفسه ذا مفاصل بالفعل فلا يخ اما ان يكون متناهية او غير متناهية والاول
محال لما مر والثانى ايضا بما مر وبالضرورة واما انه قابل لانقسامات فظاهر كما
فى الماء مثلا واما ان تلك الانقسامات غير متناهيه فلانها لو تناهت لزم الجزء وليس
المراد الانقسامات بالفعل بل بالقوة على معنى انه قابل لها فاذن ظهر ان فى الجسم اتصالا
والمراد بالاتصال هو الامتداد وهو ليس بعرض لانا نعلم ان فى الشمعة اتصالا اخر وراء
الاتصال العرضى الذى هو من عوارض الكم لان الاتصال العرضى يتبدل كما اذا جعلتها
مستديرة ومكعبة وذلك الاتصال الوحدانى باق فيه لا يفارقه ابدا وظهر ايضا انه
قابل الانقسامات فحينئذ يقول القابل لتلك الانقسامات لا يخ اما ان يكون نفس الاتصال
او شيا اخر والاول محال لان الاتصال يعدم عند حصول الانقسامات والقابل يجب ان
يكون مع المقبول فتعين الثانى وهو ان يكون شيا اخر غير الاتصال يقبل الاتصال والا
نفصال وذلك الشى هو المسمى بالهيولى والمادة والاتصال الحال فيه هو المسمى
بالصورة ولقايل ان يقول القابل انما يجب ان يكون مع المقبول لو كان المقبول وجوديا
اما اذا كان عدميا فلا والانفصال امر عدمى واورد عليهم صاحب الاشراق ان الاتصال
المذكور لا يخ اما ان يكون مقابلا للانفصال اولا فان كان مقابلا يكون عرضا وكيف
لا يكون عرضا وهو يحدث ويبطل مع بقاء ماهية الجسم وان لم يكن مقابلا فلا نم تحققه
ولا نعرف وراء هذا الاتصال المقابل للانفصال اتصالا اخر جوهريا غير الجسم والامتداد
الذى تدعونه هو نفس الجسم لا غير ولا يكفيهم ان يقولوا ان الامتداد يعدم الانفصال
مع ان ما يقبل الانفصال باق لان الاتصال الذى يعدم عند الانفصال هو الاتصال
العرضى لا الجوهرى الذى هو الجسم ولقايل ان يقول انه امر وراء الاتصال العرضى يقابله
الانفصال الذى رفعا لذلك الامتداد الجوهرى قوله هو الجسم لا غير قلنا
لا يجوز ان يكون هو الجسم لانا نعلم بالضرورة ان الجسم فيه قوة الانفصال ويعلم ايضا ان
ما فيه قوة الانفصال بعد طريان الانفصال باق فيه والامتداد الجوهرى الوحدانى ليس
كذلك لانه لا يبقى بعد طريان الانفصال بل يعدم ويوجد امتدادان اخران او اكثر بالانفصال

الهيولى الواحدة ايضًا تنتفى عند طريان الانفصال ويوجد هيوليان اخريان فيلزم
ان لا يكون فيها ايضا قوة الانفصال لانا نقول الهيولى من حيث هى لا يقال قابلة للا
نفصال لان هى واحدة فقوة الانفصال فيها ايضا يكون من حيث هى لا يقال لم لا يجوز
ان يكون الامتداد ايضا من حيث هو قابلا للانفصال من حيث هو واحد لانا نقول
الوحدة والتعدد يكون للامتداد بالذات وللهيولى بالعرض فيمتنع اذ يطرا الانفصال
على الامتداد الواحد ويبقى ذات ذلك الامتداد لانه اذا طرا الانفصال زالت الوحدة اللازمة
لذلك الامتداد فيرتفع ذات الامتداد ضرورة ارتفاع لازمه بخلاف الهيولى فانه اذا طرا
الانفصال وزال وحدتها العرضية لم يرتفع ذات الهيولى بل عرض لها التعدد وانما لم يرتفع
ذات الهيولى بارتفاع الوحدة لان الوحدة ليست بلازمة لها قال واعلم ان
دليل الفريقين يمنع الانقسام الفعلى ويوجب القسمة الوهمية لا يقال القسمة الوهمية متداعية
الى جواز القسمة الانفكاكية لان الاجزاء المفترضة متماثلة فيصح بين كل اثنين منها ما يصح
بين اخرين فيصح بين المتباينين ما يصح بين المتصلين وبالعكس لانا نقول لم لا يجوز ان يكون
الجسم مركبا من اجزاء متخالفة بالماهية او متشخصة بتشخصات عايقة عن الانفكاك ويكون
تلك قابلة للاتصال والانفصال وان سلم اتصال الجسم فلم لا يجوز ان يقال هو وحدة الجسم والانفصال
هو التعدد والقابل لهما الجسم اقول لما فرغ عن ادلة المتكلمين والحكماء اشار
الى تحقيق القول فيه وانه لا منافاة بين مقتضى ادلتهم بالحقيقة وذلك لان ما ذكره
المتكلمون من الادلة لا يدل الا على امتناع الانقسام الفعلى فقط فى الاجزاء كما عرفت وما ذكره
الحكماء لا يدل الا على الانقسام الوهمى فيها لانهم ابطلوا الجزء بايجاب انقسامه بالوهم كما مر فى
الادلة فيلزم على المذهبين ان يكون للجسم اجزاء لا تنقسم بالفعل وتنقسم بالوهم او الفرض
وح لا منافاة بالحقيقة بينهما ويكون كلا المذهبين عند التحقيق عايدين الى مذهب
ذيمقراطيس وكان المصنف مال اليه ولقايل ان يقول المتكلمون استدلوا بالنقطة وهى
لا تنقسم بوجه من الوجوه اتفاقا فلو صح دليلهم يلزم عدم انقسام الجزء بالوهم ايضا فكيف يصح
ان يقال دليل المتكلمين يمنع الانقسام الفعلى فقط مع تسليم دليلهم لا يقال المنافاة واقعة

بين كلام

بين كلام الحكماء وكلام المتكلمين عند التحقيق ايضا اذ القسمة الوهمية فى الجزء تستدعى
جواز القسمة الانفكاكية فيه لان الاجزاء المفروضة متماثلة فى طبيعتها النوعية والاشياء
المتماثلة فى الطبيعة يصح بين كل اثنين منها ما يصح بين اثنين اخرين من الانقسام وعدمه
وعلى هذا يصح بين الجزئين المتباينين ما يصح بين المتصلين من الاتصال وبالعكس اى يصح
ايضا بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالى ما يصح بين المتباينين لكن
الانفكاك بين المتباينين جاير فيلزم جواز الانقسام فى كل واحد من تلك الاجزاء بالفعل
وح يتحقق المنافاة بين الكلامين ويثبت الهيولى والمراد بالمتباينين الجزآن التامان
من الاجزاء التى هى موجودة فى الجسم بالفعل اللذان كل منهما جوهر فرد عند المتكلمين وجسم
صغير غير قابل للقسمة بالفعل عند ذيمقراطيس وعلى مذهبهما مثل تلك الاجزاء موجودة
فى الجسم بالفعل وبالمتصلين الجزآن اللذان هما واحد بالفعل واثنان بالوهم لانا نقول
هذا انما يلزم لو كان الجسم مركبا من اجزاء متماثلة بالماهية لكن لم لا يجوز ان يكون مركبا من
اجزاء متخالفة بالماهية سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون تلك الاجزاء متشخصة بتشخصات
تمنع تشخص كل واحد منها عن قبوله انقسام الانفكاكى مع كون تلك الاجزاء بحسب الذات
قابلة لاتصال بعضها ببعض وانفصال بعضها عن بعض فلا يثبت الهيولى وللقايل ان
يقول ان امتناع قبول القسمة بحسب العارض لا يستلزم امتناع قبولها بحسب الذات
ومرادنا الامتناع بحسب الذات الا ترى ان المحدد للجهات غير قابل للقسمة لكن حيث لم
يكن ذلك الامتناع بحسب الذات بل بحسب العارض وهو ان القسمة لا بد فيها من تبدل
جانب فلو كان قابلا لها لزم تحقق الجانب والجهة بدون المحدد وح لا يكون المحدد
محددا ولا يصير طعنا فى الدليل المذكور فى اثبات الهيولى قوله ولئن سلم الى اخره
اشارة الى ابطال قولهم فى اثبات الهيولى والصورة بالكلية اى ولئن سلمنا جواز
القسمة الانفكاكية المستدعية الى نفى الجزء الذى لا يتجزى فلا نسلم ان هناك شيئا وراء
تلك الاجزاء يقبل الاتصال وان ذلك الاتصال هو الصورة والقابل له هو الهيولى ولم لا
يجوز ان يكون ذلك الاتصال هو وحدة الجسم والانفصال تعدده ويكونان عرضين متعاقبين

على الجسم والقابل لهما يكون هو الجسم فلا يثبت الهيولى ولا الصورة وماذكرنا عند تقرير
دليلهم يدفعه قال فرع قالوا الصورة لا تنفك عن الهيولى لانها لا تنفك
عن التناهى والتشكل والموجب لهما ليس الجسمية العامة ولا شيا من لوازمها والا لتساوى
الجزء الكل فيهما ولا الفاعل والا لا ستقلت الصورة بانفصال فهو الحامل بما فيه من الصفات بل
ولانها قابلة للقسمة الوهمية ابدا وكل ما قبل الوهمية قبل الانفكاكية وكل ما قبل
الانفكاكية فله مادة على سبق تقرير هذه المقدمات ولا الهيولى عنها لانها لو تجردت
ذات وضع وانقسمت فى جميع الجهات كانت جسما والا كانت نقطة او خطا او سطحا
وان تجردت غير ذات وضع فاذا لحقتها الصورة تصير ذات وضع مخصوص مع امكان
غيره فيترجح الجائز بلا مرجح ولانها لو تجردت لكانت موجودة بالفعل ومستعدة للصورة
والواحد لا يقتضى قوة وفعلا فيكون لها ما يقتضى هذا القوة وهى الهيولى فيكون للهيولى
هيولى اخرى فالهيولى تفتقر اليها فى بقائها وتحيزها والصورة تحتاج الى المادة فى تعينها
وتشكلها والمادة ايضا لا تخلو عن صورة اخرى نوعية والا لما اختلفت الاجسام فى الهيئات
والامكنة والكيفيات والاوضاع الطبيعية والتشكل والتفكك بسهولة او عسر اقول
لما ذكر الحكماء ان الجسم مركب من الهيولى والصورة قالوا الصورة الجسمية لا ينفك عن الهيولى
ولا الهيولى عنها وافتقار كل منهما مغاير لافتقار الاخرى وان المادة لا تخلو عن صورة اخرى
نوعية وظاهر ان البحث فيها موقوف على تحقيق الهيولى والصورة فلا جرم جعله المصنف
فرعا قال الحكماء اما ان الصورة لا تنفك عن الهيولى اى لا توجد بدون وجود الهيولى
فلوجهين آ ان الصورة لا تنفك عن التناهى والتشكل وكل ما لا ينفك عنهما لا ينفك عن الهيولى
ينتج الصورة لا ينفك عن الهيولى اما بيان الصغرى فلان الصورة الجسمية متناهية لما سياتى وكل متناه
فله شكل بالضرورة واما الكبرى فلان التناهى والتشكل لا بد لهما من وجوب فالموجب لهما
لا يخلو اما ان يكون الصورة الجسمية التى هى مشتركة فى جميع الاجسام او شيا من لوازمها او الفاعل الذى
هو المفارق او الحامل الذى هو الهيولى لا يجوز ان يكون الصورة ولا شيا من لوازمها والا لتساوى
صورة الجزء الكل فى التناهى والتشكل لاشتراكهما فى الصورة الجسمية ولوازمها ولا الفاعل والا
لاستقلت

لاستقلت الصورة بالانفصال وفى بعض النسخ بالانفعال اى من قبول الانفصال وقد مر انها غير قابلة له فتعين ان يكون الهيولى وانما قال بما فيه من الصفات اى
الاستعدادات المختلفة وقبول الاتصال والانفصال دفعا لوهم وهو ان الموجب لهما لو كان
ذات الهيولى او شيا من لوازمها لزم تساوى الجزء الكل فى التناهى والتشكل وتقرير الدفع
ان الهيولى مع ساير لوازمها ليست مشتركة فى الجميع اذ هيوليات الافلاك مختلفة
وهيوليات العناصر مع اشتراكها فيها استعدادات مختلفة واذا ثبت ان الموجب لهما
هو الهيولى فلا يكونان منفكين عنها لا يقال الهيولى قابلة فلو جعلت موجبة
يلزم ان تصير فاعلة والقابل لا يكون فاعلا لانا نقول المراد بالموجب ليس هو الفاعل
بل ما يقتضى الجسم بسببه التشكل والتناهى الثانى ان الصورة قابلة للقسمة الوهمية ابدا
اى الى ما لا يتناهى وكل ما يقبل القسمة الوهمية يقبل الانفكاكية وكل ما تقبل القسمة
الانفكاكية لا يخلو عن مادة على ما سبق تقرير هذه المقدمات اما الاولى فعند نفى
الجزء واما الثانية فحيث بينا ان القسمة الوهمية تستدعى الانفكاكية واما الثالثة
فحيث بينا ان ما تقبل القسمة هى الهيولى واذا ثبت المقدمات ثبت ان الصورة
لا تخلو عن الهيولى واما ان الهيولى لا تنفك عن الصورة فلوجهين ايضا آ انها لو تجردت
عن الصورة لكانت اما ذات وضع اى قابلة للاشارة الحسية بانها هنا او هناك او غير
ذات وضع فان كانت ذات وضع فاما ان يكون منقسمة فى جميع الجهات او لم يكن منقسمة
اصلا او كانت منقسمة فى جهة او فى جهتين فان كان منقسمة فى جميع الجهات كانت
جسما اذ المراد بالجسم ذو وضع ينقسم فى جميع الجهات وح كانت اما جسما طبيعيا وهو محال
لما مر انها جزء منه او جسما تعليميا وهو ايضا محال لان الجسم التعليمى عرض والهيولى جوهر
ولو لم تكن منقسمة اصلا لكانت نقطة والنقطة عرض ولو كانت منقسمة فى جهة لكانت
خطا ولو كانت منقسمة فى جهتين لكان سطحا وهما عرضان ايضا وان كانت غير ذات وضع
كان نسبتها الى جميع الاوضاع على التساوى فاذا لحقتها الصورة صارت بالضرورة ذات وضع
لامتناع ان يكون جسم غير ذى وضع وكان ذلك الوضع وضعا مخصوصا لان كل ذى وضع يجوز ان

يشار اليه بانه هنا لا هناك على هيئة كذا دون كذا لكن نسبة الاوضاع اليها كانت
بالسوية فتخصيصها بوضع دون اخر يكون ترجيحا للجايز من غير مرجح اذ لو فرض المرجح
لكان اما الصورة او شيء من لوازمها او المفارق والكل محال لما مر وهذا البرهان
لو سلم جميع مقدماته لا يلزم منه الا ان الهيولى المقارنة للصورة لا يمكن ان تتجرد
عنها لكن لم لا يجوز ان يكون هيولى لا تقترن بالصورة اصلا لكونها مخالفة لساير الهيوليات
بالنوع الثاني انها لو تجردت عن الصورة لكانت موجودة بالفعل بالضرورة اذ المراد بتجردها
عن الصورة وجودها بدونها وكانت لا محالة مستعدة لقبول الصورة اذ المراد بالاستعداد
القوة المهيئة للفعل فذلك الاستعداد لا يخ اما ان يكون لنفس الهيولى او لامر اخر يقتضي
الهيولى بسببه هذا الاستعداد فان كان لنفسها يلزم ان يكون الهيولى مقتضية للقوة
وهو استعداد قبول الصورة والفعل اذ التقدير انها موجودة بالفعل لكن يستحيل ان يكون
الشيء الواحد مقتضيا للقوة والفعل معا لان الواحد لا يكون مبدأ لامرين وان كان
لامر اخر تقتضي الهيولى به هذا الاستعداد يلزم ان يكون للهيولى هيولى اخرى اذ ما تقتضي
هذا الاستعداد لا يكون الا هيولى والكلام فيها كالكلام في الاولى ويتسلسل واذا ثبت ان
الصورة لا تنفك عن الهيولى وبالعكس ثبت ان لكل منهما افتقارا الى الاخرى لكن افتقار
الهيولى الى الصورة في بقائها وتميزها وافتقار الصورة الى الهيولى في تعينها وتشكلها
اما الاول فلان الهيولى لو لم تكن مفتقرة الى الصورة في بقائها وتميزها لزم تجردها
عن الصورة وقد مر انه محال بالوجهين واما الثاني فلان الصورة لو لم يفتقر الى
الهيولى في تعينها وتشكلها لزم ان يكون الصورة متناهية متشكلة بدون الهيولى
وقد ثبت انه محال بالوجهين واما ان الهيولى لا تخ عن صورة اخرى نوعية
وهي جوهرة حالة في الهيولى يكون مبدأ للاثار المختلفة فلان الاجسام مختلفة
في الهيئات اي الاشكال والصور والامكنة فانه كان بعضها قريب من المركز وبعضها
بعيد منه والكيفيات فان بعضها حارة وبعضها باردة وبعضها يابسة وبعضها رطبة
وكذا في الاوضاع فان بعضها محيط بالكل وبعضها في وسط الكل وكذا في قبول التشكل

والتشكل بسهولة كالماء وبعضها بعسر كالارض وهذا الاختلاف لا يجوز استناده الى الصور
الجسمية ولا الى شيء من لوازمها المشتركة لان الاجسام مشتركة فيها والامور المشتركة لا يكون
مبدأ للاثار المختلفة ولا الى الهيولى لانها قابلة والقابل لا يكون فاعلا ولا الى المفارق
لان نسبته الى جميعها على السوية ولا الى اعراض اخر والا لتسلسل فيكون جواهر مختلفة
وهي المراد بالصور النوعية قال واعلم ان هذه الكلمات على نفي الفاعل المختار
والحق ثبوته ومع ذلك فللمعترض ان يجوز انفعال الصورة بنفسها وعدم استلزام
قبول القسمة الوهمية قبول الانفكاكية واقتضاء المادة المجردة وضعا معينا بشرط
اقتران الصورة بها وكون الواحد مبدأ الكثير مع ان القابلية ليست اثرا ووجود
المادة بالفعل ليس مقتضى ذاتها وان يطالبهم بما يوجب الاختلاف في الصور النوعية
ثم يزعم ان ما يجعلونه اياه من الاحوال العنصرية السابقة واختلاف المواد الفلكية
موجب لاختلاف الاعراض والهيئات اقول لما بين ما قال الحكماء في
اثبات الهيولى والصورة وامتناع انفكاك احدهما عن الاخرى والاستناد الاثار
المختلفة الى الصور النوعية اشار الى ابطاله وذكر اولا ما يعم الجميع وهو ان الكلمات
المذكورة في اثبات مطالبهم كلها مبنية على نفي الفاعل المختار والحق ثبوته كما سنبينه
ان شاء الله تع وعلى تقدير ثبوته لا يتم شيء مما ذكروا وهو ظاهر ولا يخفى على الفطن
ما راعاه المصنف في قوله هذه الكلمات ثم ذكر ما يخص كل واحد من الادلة وهو ان
للمعترض ان يقول على الوجه الاول من الوجهين الدالين على عدم انفكاك الصورة عن
الهيولى لم لا يجوز ان يكون الموجب للتناهي والتشكل هو الفاعل وما قالوا من ان
الموجب لو كان هو الفاعل لاستقلت الصورة بالانفعال اي بقبولها الانفصال وانها
غير قابلة فله ان يجوز ذلك ونقول لم قلتم انه محال وما ذكرتم في انها لو كانت قابلة
للانفصال لما عدمت عند حصوله اذ القابل يجب ان يكون مع المقبول ممنوع ايضا وانما
يكون كذلك لو كان المقبول وجوديا وقيل فيه نظر لانه لما سلم اولا ان القابل للانفصال
هو الهيولى فلا يكون هذا المنع واردا وهو ضعيف لانه لم يذكر هناك الا مجرد قولهم ولم

يتعرض للتسليم والمنع وان نقول على الوجه الثاني منهما لا نم ان قبول القسمة
الوهمية يستلزم قبول القسمة الانفكاكية وما ذكرتم في بيانه مدفوع بما ذكرنا من
الجواب عنه وان نقول على الوجه الاول من الوجهين الدالين على عدم انفكاك الهيولى
عن الصورة انا نختار انها لو تجردت وكانت غير ذات وضع فاذا لحقتها الصورة صارت
ذات وضع مخصوص قولكم فيلزم الترجيح بلا مرجح قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك ان
لو كان المقتضي للوضع المخصوص نفس المادة لكن لم لا يجوز ان يكون المادة المجردة
مقتضية لوضع معين بشرط اقتران الصورة بها وان نقول على الثاني منهما انا نختار ان
ذلك الاستعداد يكون لنفس الهيولى قولكم فيلزم ان يكون الهيولى مقتضية للقوة والفعل
وهو محال لان الواحد لا يكون مبدأ لامرين قلنا ممنوع فان الواحد يجوز ان يكون
مبدأ لاشياء كثيرة كما مر في بحث العلل والمعلولات سلمنا لكن قابلية الهيولى
ليست انها تحتاج الى مبدأ يؤثر فيه لكونها من الاعتبارات العقلية اي لا يتحقق
الا في الذهن وح لو استندت الى الهيولى لا يلزم كون الشيء مبدأ لامرين سلمنا لكن
وجود المادة بالفعل ليس مقتضى ذات المادة حتى يكون المادة مبدأ له بل هو انما
فايض عن العقول كما يقولون به او فعل الفاعل المختار كما يقول المتكلمون وان نقول
على ما ذكروا في اثبات الصور النوعية ان ما ذكرتم من اختلاف الاجسام بالاعراض لو كان
مقتضيا للصور النوعية لزم ان يكون لتلك الصور صور اخرى الى ما لا يتناهى لان
الاجسام مختلفة في الصور النوعية اذ الصورة المائية مخالفة للصورة الهوائية وكذا الصورة
النوعية لكل فلك مخالفة للصورة النوعية لفلك اخر لان لكل منها طبيعة وخاصية مغايرة
لما في الاخر ومكانا طبيعيا فاختلافها بالصور النوعية ان كان لصور اخرى سابقة
ننقل الكلام اليها ويتسلسل وان لم يكن لزم الترجيح من غير مرجح قوله ثم يزعم
اشارة الى جواب ما قالوا في اختلاف الاجسام بالصور النوعية وتقريره ان موجب
اختلافها بالصور النوعية في العنصريات هو الاستعدادات السابقة المعدة لقبول
الصور اللاحقة كما اذا حصل للجسم العنصري صورة هوائية فان حصول الصورة الهوائية

له بجعله

له بجعله مستعدا لقبول الصورة المائية بان يخلع صورة الهواء ويقبل صورة الماء
فموجب اختلاف الجسم العنصري بالصور النوعية هو ذلك الاستعداد السابق اذ لولاه
لم يكن قابلا للصورة المائية وح لم يكن له الا صورة واحدة هوائية او مائية مثلا
فلم يكن فيها اختلاف واما في الافلاك فحيث لا يجوز فيها الكون والفساد يكون اختلافها
في الصور النوعية بواسطة اختلافها بالمواد وتقرير الجواب ان ما جعلتموه موجبا لا
ختلاف الاجسام بالصور النوعية لم لا يجوز ان يكون ايضا موجبا لاختلاف الاجسام
في الاعراض والهيئات بان يكون الاعراض السابقة معدة للجسم لقبول اللاحقة كما
اذا حصل للجسم العنصري الحرارة والرقة مثلا فحصولهما له يجعله مستعدا لقبول اللطافة
والاعتدال والشفافية كما في الهواء وحصول اللطافة والاعتدال يجعله مستعدا
لقبول البرودة والرطوبة وعلى هذا قال الثالث في اقسامه قال الحكماء
الاجسام اما بسائط او مركبات والبسائط يكون كرية لان الطبيعة الواحدة لا يقتضي
هيئات مختلفة وينقسم الى فلكيات وعناصر والاول افلاك وكواكب والافلاك ثابتة
بارصاد تسعة الاول الفلك الاعظم والعرش المجيد والجسم المحيط بسائر الاجسام اقول
لما فرغ عن تحقيق الجسم شرع في اقسامه قال الحكماء الاجسام تنقسم بالقسمة الاولية الى
بسائط ومركبات لانها ان لم تكن تألفت من اجسام مختلفة الطبائع فهي بسائط
كالنار والماء وان تألفت منها سواء كانت مختلفة كالمواليد الثلثة او غير مختلفة كا
لسرير فهي المركبات والبسائط يكون بحسب الطبع كرية الشكل لان المقتضي لشكل البسيط
هو الطبيعة وهي واحدة وقابلة وهو الجسم البسيط ايضا واحد وتاثير الطبيعة الواحدة
في القابل الواحد لا يقتضي هيئات مختلفة بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
فيجب ان يكون البسائط كرية الشكل اذ لو كانت مضلعة لاختلفت الهيئات
مثل الزوايا وغيرها والبسائط ان كانت متحركة بالارادة فهي الفلكيات والا فهي
العناصر والفلكيات ان كانت نيرة فهي الكواكب والا فهي الافلاك والافلاك اما
كلية وهي التي يظهر منها حركة واحدة بسيطة وهي حركة يصدر عن جرم واحد بسيط

كل نقطة نفرض عليه يفعل عند المركز زوايا متساوية او مركبة وهي حركة تختلف
زواياها عند المركز في ازمنة متساوية والافلاك الكلية الثابتة بالارصاد التي
لا يجوز ان يكون اقل منها تسعة يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر الحاوي محدب
المحوي ومراكزها كلها مركز الارض الاول الفلك الاعظم وهو غير مكوكب ولهذا يقال له
الفلك الاطلس وهو المسمى بالعرش المجيد عند اهل الشرع وهو المحيط بساير الاجسام
الثاني فلك الثوابت ويقال له فلك البروج الثالث فلك زحل الرابع فلك المشتري
الخامس فلك المريخ السادس فلك الشمس على راي السابع فلك الزهرة الثامن فلك عطارد
التاسع فلك القمر ومقعره مماس لسطح كرة النار ومحدبه لسطح مقعر فلك عطارد
وعلى هذا والافلاك الكلية للسبعة السيارة تسمى ممثلات بفلك البروج ويظهر منه
ان الكواكب على قسمين ثوابت وهي التي في الفلك الثامن وهي غير محصورة قد رصد
منها الف واثنان وعشرون وسيارة وهي التي على افلاك شتى وهي زحل والمشتري
والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر وعلم ترتيبها بكسف بعضها بعضا واما الافلاك
الجزئية فهي التي اثبتوها لاستنادا اختلاف حركة كل كوكب واختلاف احواله من الرجعة
والاستقامة والوقوف والسرعة والبطوء اليها وهي خمسة عشر لانهم اثبتوا الكل من العلويين
والزهرة فلكين احدهما وهو الذي لا يكون محيطا بالارض فلك التدوير والثاني
بالخارج المركز لكون مركزه خارجا عن مركز العالم والتدوير يكون في ثخن الخارج والخارج
في ثخن الممثل واكتفوا للشمس باحدهما اما التدوير او الخارج المركز واثبتوا الكل واحد
من السفليين ثلثة اخرى لعطارد وفلك التدوير وفلكان خارجا المركز يقال لاحدهما المدير
وللاخر الحامل وللقمر التدوير والخارج والمايل فالافلاك الكلية والجزئية اي لا يجوز ان
يكون عندهم اقل منها اربعة وعشرون قال ويدل عليه وجوه آ ان الاجسام
متناهية لما سنذكره فيكون جسم هو نهايتها ب الجهة متعلق الاشارة ومقصد
المتحرك بالوصول اليه فيكون موجودة غير مجردة وليس بجسم لانه غير منقسم
والا فالواصل الى نصفه ان وقف فالجهة هو لا ما بعده والا فحركته ان كانت عن الجهة

يبقى

فكذلك وان كانت اليها فالجهة ما بعده فهي جسمانية والمحدد لها جسم واحد
اذ لو تعدد ولم يحط البعض بالبعض يحدد القرب بها دون البعد وان احاط فالمحاط
حشو اذ المحيط يحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه وهو بسيط والا لصح الانحلال عليه
وهو بالحركة المستقيمة المتوجهة الى الجهة فالجهة له لا به فيكون كريا ج الارصاد شاهدة
على ان الكواكب والافلاك يتحرك بالحركة اليومية وبحركات اخر متفاوتة ولا بد من جسم يحيط
بها ويحركها بحركتها اليومية وهذا يدل على فلك تاسع ولا يدل على احاطته بجملة الاجسام
اقول لما بين ان الافلاك عندهم تسعة شرع في اثباتها فذكر في اثبات الفلك
الاعظم واحاطته بساير الاجسام وجوها ثلثة الاول ان الاجسام متناهية كما سياتي
عن قريب ان شاء الله تعالى وحينئذ لا بد من جسم لا يكون وراءه جسم اخر ليكون نهاية
لها وذلك الجسم لا يكون عنصريا بالضرورة فتعين ان يكون فلكا قيل فيه نظر اذ
لا يلزم منه ذلك ان يكون ذلك الجسم فلكا اذ يجوز ان لا يكون كريا وهو ضعيف
لما مر من ان الاجسام اما بسايط او مركبات والبسايط كرية الشكل اللهم الا ان يقول لم
لا يجوز ان يكون مركبا لكنه سياتي جوابه ب الجهة متعلق الاشارة الحسية ومقصد المتحرك
بالوصول اليه والحصول فيه وكل ما يكون كذلك يكون موجودا غير مجرد فيكون الجهة
موجودة غير مجردة اما انها متعلق الاشارة فلان الجهة طرف الامتداد الحاصل في ماخذ
الاشارة واما انها مقصد المتحرك بالوصول اليه والحصول فيه فظاهر اذ الجهة ليست مقصودة
للمتحرك لذاتها وانما زدت والحصول فيه دفعا لما يورد عليه ان كل ما يكون مقصودا
بالحركة للوصول اليه لا يلزم ان يكون موجودا فان السواد مقصود بالحركة من البياض
اليه وهو غير موجود اذ الحركة من البياض الى السواد انما هو لحصول السواد لا لحصول
المتحرك فيه واما ان كل ما يكون كذلك يكون موجودا فلانا نعلم بالضرورة ان المعدوم
لا يمكن ان يشار اليه بالاشارة الحسية يكون لا محالة ذا وضع وكل ذي وضع فهو غير مجرد
واذا ثبت انها موجودة غير مجردة فنقول هي ليست بجسم لانها لو كانت جسما لكانت قابلة
للانقسام والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اما بطلان التالي فلانا نقول على

نعلم بداهة انما المتحرك اذا وصل الى اقرب الاجزاء من الجهة اليه فلا يخ اما ان يقف
او يتحرك فان وقف يكون وصل الى مقصده فيكون الجهة ذلك الجزء لا ما بعده وح يكون
ما فرضناه جزء الجهة نفسها هذا خلف وان تحرك فلا يخ اما ان يقال ان حركته على الجهة
او الى الجهة فان كانت عن الجهة يلزم ما مر من ان يكون الجهة ذلك الجزء لا ما بعده وان
كانت الى الجهة فيكون الجهة ما بعد هذا الجزء وح لا يكون هذا الجزء مع ما بعده جهة و
المقدر ان المجموع جهة هذا خلف قيل فيه نظر لان القسمة غير حاصرة لجواز ان
يكون الحركة في الجهة وهو ليس بشيء لان الحركة في المنقسم ترجع الى القسمين الاولين
لانها اما عن جهة او الى جهة وما يقع فيه الحركة هو المسافة لا الجهة لما قلنا ان الجهة
طرف الامتداد فثبت انها لا يكون جسما لكنها موجودة غير مجردة فيكون جسمانية وا
لجسماني يكون متناهيا لان الجسم متناه والمتناهي لا بد له من محدد بعينه وتحدده فذلك
الجسم لا يخ اما ان يكون واحدا او متعددا والثاني باطل اذ لو تعدد فلا يخ اما ان يكون بعض
تلك الاجسام محيطا بالبعض او لا فان لم يكن بعضها محيطا بالبعض يكون كل منها مباينا وح
لا تحدد بكل واحد منها الا القرب لان غاية القرب بكل واحد منها يتعين بالضرورة لانها
من ذلك الجسم الى ما يليه اما غاية البعد عن كل منها فلا لان البعد عنه ليس تحدده والمحدد
للجهة ينبغي ان يحدد للجهتين الحقيقيتين وهما الفوق والتحت وان كان بعضها
محيطا بالبعض فيقع الجسم المحاط حشوا لا يكون له مدخل في التحديد لان المحيط وحده
كاف في تحديد الجهتين فانه تحدد القرب بمحيطه فيتحدد جهة الفوق وتحدد البعد بمركزه
فيتحدد السفل واذا بطل تعدده تعين ان يكون واحدا وينبغي ان يكون بسيطا لانه
لو كان مركبا من اجسام مختلفة الطبايع لصح الانحلال عليه لانا نعلم ان كل مركب حال ذلك
والانحلال لا يكون الا بالحركة المستقيمة المتوجهة الى الجهة لان كل جزء عند الانحلال
يعود الى حيزه الطبيعي وذلك لا يكون الا بالحركة المستقيمة وكل ما يكون متحركا بالحركة
المستقيمة يكون متوجها الى جهة بالضرورة فلو جاز ان يكون المحدد مركبا لزم ان
يكون الجهة متحددة لا به هذا خلف واذا بطل كونه مركبا ثبت انه بسيط والبسيط كما مر يكون

كريا فيكون محيطا لجميع الاجسام قيل فيه نظر لانا لا نم ان بعض الاجسام لو لم يكن
محيطا بالبعض لم يتحدد بها الا جهة القرب لجواز ان يكون غاية القرب من احدهما غاية
البعد عن الاخر وح يتحدد غاية البعد ايضا سلمنا لكن لا نم انه لو كان بعضها محيطا با
لبعض لوقع المحاط حشوا وكفى المحيط وانما كان كافيا لو كان كريا اذ لو لم يكن كريا لا يكون
له محيط يتحدد به القرب ومركز يتحدد به البعد وهو ضعيف اما الاول فلان المراد بغاية
القرب هو منه الى ما يليه اولا وبغاية البعد منه الى ان ينتهي ذلك الامتداد
الماخوذ من القرب وعلى تقدير مباينة تلك الاجسام كيف يتعين غاية البعد
بالنسبة اليه بحيث يشار اليه كما يشار من المحيط الى المركز اذ لم يتصور هناك
محيط ولا مركز والعجب انه ذكر ايضا في النظر الاخير ان القرب انما يتحدد بالمحيط
والبعد بالمركز واذا لم يكن كريا لا يكون له محيط ولا مركز ولم يتنبه واما الثاني
فلانه سيتبين عند اتمام الدليل انه كري وانما قيد بالجهتين الحقيقيتين لان
الجهة كما مر طرف الامتداد ويمكن ان نفرض في جسم امتدادات غير متناهية
ويكون كل طرف منها جهة لكن تلك الجهات لا تكون حقيقية لانها تتبدل
بالفرض فان اليمين يصير شمالا وبالعكس وهكذا كل امتداد نفرض بخلاف
الفوق والتحت فانهما جهتان واقعتان بالطبع لا تتبدلان اصلا الا ترى ان
القايم لو جعل منكوسا لم تتبدل الفوق والتحت ولا يقال ان ما يلي
رجله تحت وما يلي راسه فوق وما اشتهر من ان الجهات ست فسببه انهم
لما راوا ان ابعاد الجسم ثلثة ولكل منها طرفين قالوا الجهات ست وما كان
طرفي الامتداد الطولي سموه باعتبار طول قامتهم حين القيام بالفوق لما يلي الراس
والتحت لما يلي الرجل وما كان طرفي الامتداد العرضي سموه باعتبار عرض قامتهم
باليمين لما يلي اقوى جانبيهم بحسب الاغلب والشمال لما يقابله وما كان طرفي
الامتداد العمقي سموه باعتبار ثخن قامتهم بالقدام لما يلي الوجه والخلف لما يلي
ظهره الثالث ان الارصاد شاهدة على ان الكواكب والافلاك باسرها يتحرك

بالحركة اليومية وهي التي من المشرق الى المغرب وانما سميت بالحركة اليومية لانها
يتم في كل يوم بليلته دورة بالتقريب وتسمى بالحركة الاولى ايضا لانها اول ما عرفت
من الحركات السماوية بلا اقامة دليل لظهورها عند الكل واسرع الحركات السماوية
لا يقال لا نم ان ما يشاهد من الطلوع والغروب انما هو بواسطة حركة الفلك لم لا يجوز
ان يكون بواسطة حركة الارض ويكون الافلاك بحالها ووقوع الحجر المرمي الى فوق على
موضعه الاول انما يكون بواسطة متابعة الهواء اياها لانا نقول ان العناصر فيها مبدأ
ميل مستقيم فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير وشاهدة ايضا على انها تتحرك بحركات اخر
غير الحركة اليومية متفاوتة في السرعة والبطء والمناطق فان بعضها يتم دورته
بتقريب من شهر وبعضها بتقريب من سنة وبعضها بتقريب ثلثين سنة وبعضها بثلثين
الف سنة وهذه الحركة تسمى بالحركة الثابتة وبالحركة البطيئة واذا كان فلابد من جسم
يحيط بتلك الافلاك والكواكب ويحركها بحركتها اليومية وهو الفلك الاعظم وهذا
الوجه يدل على وجود فلك تاسع محيط بالافلاك الثمانية لا على وجود فلك محيط بجميع
الاجسام قال وأما الباقية فيدل عليها اختلاف حركات الكواكب وامتناع
تحركها بالذات لاستحالة الخرق على الافلاك ولقايل ان يقول ان سلم استحالة الخرق
فلم لا يجوز ان يكون لكل كوكب نطاق يتحرك بنفسه او باعتماد الكواكب عليه اقول
الدليل على وجود الافلاك الثمانية الباقية هي الحركات المختلفة في الروية فان الثوابت
حيث كانت مخالفة لحركات السبعة السيارة وحركة كل منها مخالفة لحركة الاخر ولا يمكن
استناد الحركات المختلفة الى جسم واحد بسيط لزم ان يكون لها محركات ثمانية واحد
للثوابت لعدم الاختلاف في حركاتها وسبعة للسيارات السبع اذ يمتنع ان يكون تلك الكواكب
او اثنان منها على فلك واحد ويتحرك كل منها بذاته ولا يتحرك الفلك كحركة السمك في الماء
لان ذلك مستلزم للخرق وهو على الافلاك محال لان الخرق لا يكون الا بالحركة المستقيمة
وهي على الفلك محال لما مر ولقايل ان يقول لا نم استحالة الخرق على الافلاك سلمنا
لكن لا نم ان الحركة المستقيمة على الافلاك كلها محال لانه لو سلم الدليل المذكور فهو مقصود

على المحدد سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون لكل كوكب نطاق بان ينفصل من ثخن فلكه جسم
شبيه بحلقة يكون الكوكب في ثخنه يتحرك تلك النطاقات بنفسها وتحرك الكواكب او
يتحرك تلك النطاقات لا بنفسها بل بسبب اعتماد الكواكب عليها وح يجوز ان يكون
الفلك واحدا ولا يلزم الخرق قيل فيه نظر لان اثبات هذه النطاقات مخالف
للاصول والفرق بينها وبين المتممات ظاهر وهو في غاية الرداءة اذ لو سلم انه مخالف
للاصول فلا على المعترض ان يراعي اصول المستدل قال فرع آ انها
باسرها شفافة اذ لو كانت ملونة لحجبت الابصار عن روية ما وراءها ولا حارة
ولا باردة والا لاستولى الحر والبرد على عالم العناصر لحادثها ولا خفيفة ولا ثقيلة
والا لكان في طباعها ميل مستقيم ولا رطبة ولا يابسة لان سهولة الشكل والالتصاق
وغيرهما لا يتم الا بالحركة المستقيمة ولا قابلة للحركة الكمية لانه لو زاد محدب المحيط
لزم ان يكون فوقه خلاء وهو محال ومقعره مثل محدبه فيستحيل عليه ما استحال
على محدبه واذا لم يتغير مقعره امتنع ذلك في محدب الحاوي به والا لزم التداخل
او وقوع الخلاء بينهما وكذا في مقعره لانه كالمحدب في تمام الحقيقة وفيه احتمال
لان امتناع ازدياد المحدب لعدم الحيز الذي هو شرطه ولا يلزم من ذلك اشتراك المقعر فيه
اقول لما اشار الى عدد الافلاك اراد ان يذكر بعض احوالها فذكر فروعا
الاول منها مشتمل على عدة احكام منها انها باسرها شفافة ليس لها لون لانها لو كانت
ملونة لحجبت الابصار عن روية ما وراءها والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فظاهرة اذ من شان الملون الحجب عن روية ما وراءه واما بطلان التالي فلانها
لو كانت تحجب لما راينا الكواكب الثابتة ولا السيارة سوى القمر وهذا لا يمشي
في الفلك الثامن والتاسع ليستدل بروية على كونهما شفافين وما قيل ان فيه
نظر لان الماء والزجاج والبلور ملونة مع انها لا تحجب الابصار ليس بشيء اذ
للقايل ان يمنع كونها ملونة ومنها انها ليست حارة ولا باردة اذ لو كانت حارة
او باردة لاستولى الحر والبرد على عالم العناصر والتالي باطل بمشاهدة الحس

فكذا المقدم بيان الملازمة ان الطبيعة اذا اقتضت شيا ولم يكن هناك عايق عن
مقتضاها يحصل لها ذلك لشئ على اتم ما يمكن فعلى هذا لو اقتضت الافلاك الحرارة والبرودة
لكانت في غاية الحرارة او غاية البرودة والعناصر بالنسبة الى الافلاك كالقطرة بالنسبة
الى البحر فيستولى الحر او البرد على عالم العناصر بسبب مجاورتها الافلاك ولقايل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون بعضها حارا وبعضها باردا ليحصل الاعتدال ولا يستولى الحر او البرد ومنها
انها باسرها لا خفيفة ولا ثقيلة لانها لو كانت خفيفة او ثقيلة لكان في طباعها ميل مستقيم
والتالى باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الخفيف يميل عن المركز الى المحيط والثقيل
يميل عن المحيط الى المركز والميل عن المركز واليه يستلزم الحركة المستقيمة واما بطلان
التالى فلما مر من ان الحركة المستقيمة على الافلاك محال وانما قال في طباعها دون
ان تقول في طبيعتها لان الطباع عبارة عن مبدا حركة الجسم على نهج واحد مطلقا والطبيعة
عن مبدا حركة جسم على نهج واحد من غير ارادة وحركات الافلاك حيث كانت ارادية
عند الحكماء كان ايراد الطباع مناسبا ومنها انها باسرها ليست رطبة ولا يابسة
لانها لو كانت رطبة او يابسة لجاز عليها الحركة المستقيمة بيان الملازمة ان الرطوبة
عبارة عن سهولة التشكل الغريب وسهولة الالتصاق واليبوسة عن عسر التشكل الغريب
وعسر الالتصاق وذلك لا يكون الا بالحركة المستقيمة ومنها انها غير قابلة للحركة
الكمية وهي كما عرفت ازدياد الجسم وانتقاصه لانها لو كانت قابلة لها لزم الخلاء او
التداخل وذلك لان محدب المحيط بالكل لو زاد لزم ان يكون فوقه خلا ومقعره مثل
محدبه في تمام الحقيقة فيستحيل عليه ما يستحيل على محدبه واذا لم يتغير مقعر المحيط بالزيادة
والنقصان امتنع التغير في محدب السافل المحاط به اذ لو جاز ولم يكن بين المحيط والمحاط
فرجة لزم التداخل وان كانت لزم الخلاء ومقعره مثل محدبه في تمام الحقيقة فيستحيل
على ما استحال على محدبه وهذا في الجميع قوله وفيه احتمال اي يحتمل ان يقال ان
امتناع ازدياد محدب المحيط ليس لذاته بل لعدم الحيز الذي هو شرط الازدياد ولا يلزم
من ذلك ان لا يقبل المقعر ولقايل ان يقول ازدياد المقعر ايضا محال بعين المذكور في الحد

بان يقال لو زاد مقعر المحيط فان كان بين المحيط والمحاط فرجة لزم الخلا والا لزم التداخل
قال انها متحركة لان الاجزاء المفترضة فيها متماثلة فيصح لكل واحد منها
من الوضع والموضوع ما حصل للاخر ولا يتاتى ذلك الا بالحركة المستديرة فيصح الحركة
عليها وكل ما صحت الحركة المستديرة عليه ففيه مبدا ميل مستدير وكل ما فيه ذلك
كان متحركا بالاستدارة لوجوب حصول الاثر عند حصول المؤثر وايضا لو بقي كل
جزء على وضع معين وفي حيز معين من اجزاء حيز الكل مع جواز غيره لزم الترجيح
بلا مرجح وهما منقوضان بالعناصر اقول هذا هو الثاني من الفرعين
ذكر فيه ان الافلاك يمكن فرض الاجزاء فيها وتلك الاجزاء المفترضة تكون
متماثلة بحسب الطبيعة والذات وح يصح ان يحصل لكل واحد من تلك الاجزاء من
الوضع والموضع ما حصل للاخر لان الاشياء المتماثلة يجب استواؤها في الاحكام
ولا يتاتى ذلك اي جواز ان يحصل لكل منها من الوضع والموضع ما حصل للاخر
الا بالحركة المستديرة فثبت انه يصح عليها الحركة المستديرة واذا صحت يجب ان
يكون متحركا بالاستدارة لان كل ما يصح الحركة المستديرة يجب عليه ولم يكن
فيه مانع ذاتي يكون فيه مبدا ميل مستدير وكل ما يكون فيه مبدا ميل مستدير
يكون متحركا بالاستدارة لوجوب حصول الاثر عند حصول المؤثر والاثر هنا الحركة
المستديرة والمؤثر مبدا الميل المستدير فيجب ان يكون الافلاك باسرها متحركة
بالاستدارة وانما قلنا ولم يكن فيه مانع ذاتي اذ لو كان لا يلزم ان يكون
ما فيه مبدا الميل المستدير متحركا كما في العناصر فان فيها مانعا ذاتيا وهو وجود
الميل المستقيم وكل ما فيه ميل مستقيم يمتنع ان يكون فيه ميل مستدير والا يلزم
ان يكون للطبيعة الواحدة توجه الى شي وصرف عنه ولا يرد عليه ما قيل ان طبيعة
الجسم يقتضي امرين مختلفين وهما الحركة والسكون لان اقتضاء الجسم الحركة والسكون
شي واحد وهو استدعاء المكان الطبيعي فقط فان كان حاصلا فيه فهو السكون وان لم
يكن حاصلا يستدعي ان يتحرك ليحصل فيه والمراد بمبدا الميل القوة التي فيها والميل منه

مركب كما يكون فيها عند صعود الجبل وسط وهو اما ان يكون الى المركز او من المركز
او في المركز والاخير مستدير والباقيان مستقيمان ب انها لو لم يكن متحركة
لزم ان يبقى كل واحد من الاجزاء التى نفرض فيها على وضع معين وحيز معين من
اجزاء حيز الكل مع جواز غيره ويلزم الترجيح من غير مرجح وهو محال فيكون لا محالة
متحركة ويكون بالاستدارة ليصح ان يحصل لكل جزء منها من الوضع والحيز ما حصل
للاخر والمصنف اورد النقض عليهما بالعناصر فان اجزاءها متماثلة وليست حركتها
بالاستدارة وعلى ما قررنا في اصل الدليل لا يرد النقض بها لما فيها من المانع
الذاتي قال واما الكواكب فهي اجسام بسيطة مركوزة في الافلاك الكواكب
مضيئة الا القمر فانه يستفيد الضوء من الشمس ويشهد له تفاوت نوره بحسب قربه
عن الشمس بعده لا يقال فلعله كرة يضئ احد وجهيها ويظلم الاخر يتحرك على
مركزها حركة تساوي حركة الفلك اذ الخسوف يكذبه اقول لما فرغ عن
احكام الافلاك شرع في الكواكب قال الحكماء الكواكب اجسام بسيطة مركوزة في جرم
الافلاك كالفص في الخاتم مضيئة بذاتها الا القمر فانه يستفيد الضوء من الشمس اما
انها اجسام بسيطة فظاهر مما مر واما انها مركوزة في جرم الافلاك فلانها لو لم يكن
مركوزة لكانت منفصلة عنها وح لا يخ من ان يكون بين الافلاك وتحتها وعلى
الاول يلزم الخلاء وعلى الثاني محالات اقلها عدم انكساف بعضها ببعض وانما
قلنا كالفص في الخاتم لانه لو لم يكن اذ تكاذها كذلك بل مثل السمك في الماء
لزم الخرق واما ان ضوء ما سوى القمر من الكواكب لذاتها فلانا نشاهد الخرق
ضوءها وهو لا يزيد ولا ينقص مع ان بعضها سعد عن بعض ويقرب منه واما ان
ضوء القمر مستفاد من الشمس فلانا لما شاهدنا اختلاف تشكلات القمر بحسب
اختلاف وضعه من الشمس في القرب والبعد وكون المستنير منه دايما مواجها
مما يلي درجة الشمس علمنا ان جرمه كمد مستحصف صقيل يقبل الضوء من الشمس
لكثافته وينعكس عنه لصقالته كالمرآة المجلوة اذا حاذاها الشمس لا يقال لم لا يجوز
ان يكون

ان يكون جرمه كرة يضئ احد وجهيها ويظلم الاخر ويتحرك بنفسها حركة تساوي حركة
الفلك ويكون ما نراه من التفاوت في الاجتماع والاستقبال بواسطة ان يكون وجهها
المضئ عند الاجتماع الى الشمس والمظلم الينا فلا نرى ضوءها حينئذ ثم اذا تحرك الفلك
تحركت هي ايضا بمقدار حركة الفلك فيظهر لنا جانبها المضئ بالتدريج حتى اذا حصل
للفلك نصف دورة يكون تم لها نصف دورة ايضا فيظهر وجهها المضئ بتمامه
عند الاستقبال فنراها بدرا لانا نقول لو كان كذلك لما انخسف القمر عند حيلولة
الارض بينه وبين الشمس لان الخسوف لا يقع الا عند الاستقبال وعلى ما ذكرتم يكون
وجهه المضئ بتمامه في ذلك الوقت الينا والمشاهد بخلافه فعلمنا ان ضوءه مستفاد
من الشمس قال واما العناصر فخفيف مطلق وهو النار حار العناصر
يابس مماس لمقعر فلك القمر وخفيف مضاف وهو الهواء حار رطب مماس لمقعر
النار وثقيل مطلق وهو الارض بارد يابس ومحله الوسط بحيث ينطبق مركزه على
مركز العالم ومضاف وهو الماء بارد رطب وكان من حقه ان يحيط بالارض الا انه لما حصل
في جوانبها تلال ووهاد بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية سال الماء بالطبع الى الاغوار
وانكشفت المواضع المرتفعة وذلك حكمة من الله ورحمة ليكون منشأ للنبات ومسكنا
للحيوانات اقول لما فرغ عن الفلكيات شرع في العناصر ويقال لها الاركان
والاسطقسات واصول الكون والفساد ايضا لكن بالاعتبارات فمن حيث ان
المركبات تنحل اليها تسمى عناصر ومن حيث ان عالم الكون والفساد يحصل
بتضادها يسمى اركانا ومن حيث ان المركبات تتركب منها تسمى اسطقسات ومن حيث ان كلا منها
ينقلب الى الغير يقال لها اصول الكون والفساد وهي اربعة لانه اما خفيف مطلق
او خفيف مضاف او ثقيل مطلق او ثقيل مضاف والاول هو النار وطبعه
حار يابس وهو يماس لمحدبه مقعر فلك القمر ومعنى كونه حارا يابسا انه لو خلي
وطبعه لظهر عنه الحرارة المحسوسة واليبوسة ومما يدل على حرارته هو ان النار التي
عندنا مع كونها مخالطة بما يتكيف بالبرودة حرارتها محسوسة فالنار الصرف اولى

وأما يبوسته فقيل لانه مُنْفٍ للرطوبة عن مادة الجسم المجاور له ولقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون افناء الرطوبة للتلطيف والتصعيد لا بانه يابس في نفسه وقال قوم انه
رطب لانه سهل القبول للتشكل وسهل الترك له وهو ضعيف لان النار التي عندنا كذلك
بواسطة مخالطة اجزاء هوائية بها ولا يلزم منه ان يكون النار الصرف كذلك ومعنى كونه
خفيفا مطلقا انه في غاية الرقة واللطافة تقصد لخفته نفس المحيط ليكون مكانا له وهو
طبقة واحدة لانه قوي على احالة ما يمازجه فلا يوجد في مكانه غيره وقيل طبقتان طبقة
النار الصرف وطبقة الممتزجة بالهواء والثاني هو الهواء وطبعه حار رطب بالمعنى
المذكور لكن حرارته لا يبلغ حرارة النار بل بالنسبة الى الماء والارض ومما يدل على
انه حار بالنسبة الى الماء هو ان الماء يتشبه به لصيرورته بخارا اذا سخن ولطف ولو لم
يكن اسخن من الماء لم يكن اخف والطف وما نحس من برودة الهواء المجاور لابداننا
انما هو بواسطة ابخرة اختلطت من الماء واما انه رطب فظاهر لان المراد بالرطب كونه
ذا كيفية تقبل بسببها التشكل وتركه بسهولة والهواء كذلك وهو مماس بمحدبه مقعر
كرة النار وانما كان خفيفا مضافا لما فيه من الرقة واللطافة لكن حيث لم يكونا في الغاية
كان خفيفا بالاضافة الى الماء والارض ولهذا كان ميله الى المحيط اكثر من ميل الماء وله
اربع طبقات طبقة الهواء المجاور للارض المتسخن لمجاورة الارض المتسخنة بشعاع الشمس
وهي طبقة بخارية وطبقة الهواء المتباعد عن الارض بحيث ينقطع عنه تاثير الشعاع
لبعده عن الارض ويقال لها الطبقة الزمهريرية وطبقة الهواء المحض او اقرب
الى المحوضة والطبقة الدخانية والثالث هو الارض وطبعه بارد يابس اما انه
بارد فلانه لو خلي وطبعه ولم يسخن بسبب غريب ظهر عنه برد محسوس واما انه يابس فظاهر
وانما كان ثقيلا مطلقا لانه في غاية الغلظة والكثافة ولهذا كان محله وسط الكل منطبقا
مركز حجمه على مركز العالم وكان ساكنا ابدا وله ثلث طبقات الاولى طبقة تميل الى محوضة
الارضية والثانية طبقة مختلطة من الارضية والمائية وهو طين والثالثة طبقة منكشفة
عن الماء جفف وجهها الشمس وهو البر والجبل ولم يبق طبقاتها على المحوضة بواسطة قوى

الاجرام

الاجرام السماوية فيها والرابع الماء وطبعه بارد رطب بالمعنى المذكور وكونه
باردا رطبا لا يحتاج الى دليل وانما كان ثقيلا مضافا لانه ليس في غاية الغلظة
مثل الارض لكن بالاضافة الى النار والهواء غليظ ولهذا كان ميله الى المركز اكثر
من ميل الهواء وهو طبقة واحدة وكان من حقه ان يكون محيطا بجميع الارض لكونه
بسيطا والبسيط قد عرفت انه يكون كري الشكل الا انه لما حصل في بعض جوانب الارض
تلال ووهاد بحسب الاوضاع والاتصالات الفلكية سال الماء بالطبع الى الاغوار
وانكشفت المواضع المرتفعة وكان في ذلك الانكشاف لله تعالى حكمة بالغة ورحمة
منه شاملة لتصير تلك المواضع منشأ للنبات ومسكنا للحيوانات وانما ذكر النار والارض
باعتبار العنصر قال ثم انها باسرها كائنة وفاسدة لان مياه بعض
العيون ينجمد حجرا والحجر يجعله اصحاب الحيل ماء والهواء الملاصق للاناء المبرد يصير
قطرا والماء المغلى والمشتعل هواء والهواء نارا بالنفخ القوي اقول كل واحد
من العناصر قابل للكون والفساد اي حدوث صورة وزوال اخرى فينقلب كل
منها الى ما جاوره ثم بواسطة انقلابه الى ما جاوره ينقلب الى الباقية فينقلب
الماء ارضا كما نشاهد ان مياه بعض العيون ينجمد حجرا وينقلب الارض ماء كما يجعل
اصحاب الحيل اي الاكسير الحجر ماء سيالا بان يجعلونه اما بالاحراق او السحق ملحا
ثم يذوبونه بالماء وينقلب الهواء ماء كما نشاهد ان الهواء الملاصق بالاناء المبرد
بالجمد من الحديد يصير ندى بحيث لو نحي حدث مرة بعد اخرى ونعلم ان ذلك
انما هو بانقلاب الهواء ماء لا يقال لم لا يجوز ان يكون بالرشح او يكون ذلك الندى
موجودا في الهواء الا انه لقلته وحرارة الهواء لم يكن من ان يحس وينزل فاذا برد
اطراف الاناء وبرد الهواء المطيف به تجمع على اطرافه لانا نقول لو كان بالرشح لكان
الماء الحار اولى به وايضا نشاهد ذلك فوق الطاسة المكبوبة على الجمد ولا يكون
الرشح بالتصعيد ولو كان ذلك الندى موجودا في الهواء لكان اذا نحي انقطع تنحيه
مرة او كان ما يحدث بعد التنحية انقص وهكذا في كل مرة او تراخى زمنة حدوثه

والمشاهد بخلاف الكل لانه بحاله لا ينقطع ولا ينقص ولا يتراخى ازمنة حدوثه وما قيل
لو اقتضت برودة الاناء انقلاب الهواء المطيف به ماء لاقتضى برودة الماء الذى على
اطراف الاناء ان يصير الهواء المطيف به ماء وهكذا الى ان يجرى الماء والمشاهد بخلافه
ليس بشئ لان جرم الاناء صلب يعسر تكيفه بكيفيات غريبة لكنه اذا تكيف يشتد
تكيفه وحفظها ولهذا يبقى زمانا بعد مفارقته عن النار او الجمد حارا او باردا والماء
سهل التكيف بكسر الهواء المطيف به شدة برده سريعا فلا يقدر على افساد الهواء المطيف
وينقلب الماء هواء كما نشاهد ان الماء عند الغليان يصير هواء وينقلب النار هواء
كما نشاهد ان الشعلة المرتفعة يتحلل في الهواء وينقلب الهواء نارا كما نشاهد عند الحاج
النفخ على الكير وسد الطرق التى يدخل فيها الهواء واذا قد تبين ذلك عرفت انقلاب
كل منها الى الباقيين بالواسطة فان النار مثلا اذا انقلبت هواء والهواء ماء والماء
ارضا فيكون انقلابها هواء بلا واسطة وانقلابها ماء بواسطة انقلابها هواء وانقلابها
ارضا بواسطة انقلابها هواء وانقلاب الهواء ماء وهكذا في الجميع فظهر ان هيولى العناصر
مشتركة وجوز الكون والفساد على جميعها قال ـــــــ واما المركبات فانما تخلق
من امتزاج الاربعة بامزجة مختلفة معدة لخلق متخالفة وهى المعادن والنبات
والحيوان اقول ـــــــ المركبات انما تخلق اى تتكون من امتزاج العناصر الاربعة
بواسطة حصول امزجة مختلفة عند ذلك كما سنبين عند تحقيق المزاج وتلك الامزجة
المختلفة هى اسباب معدة لخلق اى مخلوقات متخالفة من المعادن والنباتات والحيوانات
واجناس مركباتها بحسب الاستقراء لا يخرج عن ثلثة ذى صورة لا نفس له وذى صورة
له نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل من غير حس وحركة ارادية وذى صورة له
نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل مع حس وحركة ارادية والاول يسمى بالمعادن
والثانى بالنبات والثالث بالحيوان ولكل منها انواع كثيرة ولكل نوع اصناف
ولكل صنف اشخاص غير محصورة بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع والاصناف والاشخاص
وهذا الاختلاف لا يمكن ان يكون مستندا الى الهيولى لان هيولى العناصر مشتركة ولا الى الجسمية

لاشتراكها

لاشتراكها ولا الى المفارق لان نسبته الى الجميع على سواء فلا بد من ان يكون
بامور مختلفة والامور المختلفة في الهيولى هى الصور النوعية التى للعناصر ولا يمكن
ان يكون ايضا مستندا الى هذه الصور نفسها اذ الاختلاف الذى يكون بسببها لا يزيد
على اربعة فلم يبق الا ان يكون مستندا الى احوالها في التركيب وفيما يعرض لها بعد التركيب
من الامزجة لان التركيب يختلف باختلاف مقادير العناصر والامزجة تختلف باختلاف
التركيب ولا شك ان امكان انقسام العناصر غير محصور فيكون امكان التراكيب
وامكان الامزجة الشخصية كذلك فيكون الامزجة المختلفة اسبابا معدة لاختلاف المركبات
واختلف في ان العناصر اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض هل يبقى صورها النوعية
ام يخلع صورها ويلبس صورة واحدة فذهب قوم الى انه يخلع ويلبس صورة واحدة
ويكون لذلك المركب هيولى واحدة وصورة واحدة اما صورة متوسطة بين صور
العناصر او صورة اخرى من النوعيات على اختلاف الرايين والحق ان صور العناصر
باجمعها محفوظة فانها لو لم يكن محفوظة لم يكن هناك مزاج بل كون وفساد لان
المزاج انما يكون مع بقاء الممتزجات قال ـــــــ والمزاج هو الكيفية
المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط بان يتصغر اجزاؤها فيختلط بحيث يكسر سورة
كل واحد سورة كيفية الاخر فيحدث كيفية متوسطة اقول ـــــــ المزاج كيفية متوسطة
بين الكيفيات الاربع حصل من تفاعل البسائط اى العناصر الاربعة فالكيفية كالجنس وقيدها
بالمتوسطة يخرج الطعوم والروايح لان المتوسط بين الكيفيات الاربع هى الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة والملموسة لا يكون الا ملموسة والالوان والطعوم والروايح وكونها
كيفيات حاصلة من تفاعل العناصر ليست من الملموسات ولم يرد بالمتوسطة ما يكون متوسطا
بينها بالحقيقة بل كيفية تستحر بالقياس الى البارد وتستبرد بالقياس الى الحار وهكذا
وانما قال ـــــــ من تفاعل البسائط دون الاركان كما قال غيره ليندفع ما قيل من ان الركن
جزء الشئ وذلك لا يكون الا بعد المزاج فح لا يمكن حدوثه عن تفاعل الاركان لكن يخرج عن
تعريفه المزاج الثانى كمزاج الترياق فانه لا يحصل من تفاعل البسائط بل من تفاعل المركبات

وقوله بان يتصغر الى اخره اشارة الى بيان كيفية حصول المزاج وتقريره ان العناصر اذا امتزجت تصغرت اجزاؤها واختلط بعضها ببعض واستحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها بواسطة تاثير كيفية كل منها في مادة الكيفية الاخرى بحيث يكسر سورة كل منها سورة كيفية الاخر ليحصل في الكل كيفية متشابهة متوسطة توسطا ما هي المزاج وهو عند الحكماء تسعة لان مقادير الكيفيات الاربع المتضادة في الممتزج لا تخ اما ان يكون متساوية اولا والاول قسم وهو المعتدل الحقيقي في وجوده عندهم محال لانه لو كان موجودا لكان له بالضرورة ميل طبيعي الى مكان لامتناع وجود جسم لا يكون فيه ميل الى مكان وح ذلك المكان ان كان غير مكان بسايطه لزم ان يكون قبل حدوثه خاليا وهو محال وان كان مكان بسايطه كلها لزم ان يكون له ميل طبيعي الى امكنة كل منها وهو محال بالضرورة وان كان مكان احدها لزم الترجيح من غير مرجح والثاني غير المعتدل وخروجه عن الاعتدال اما ان يكون في كيفية مفردة وهو اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال في الحرارة وحدها او الرطوبة وحدها او البرودة وحدها او اليبوسة وحدها او يكون في كيفيتين وهو اربعة اقسام ايضا لان ذلك لا يكن في المتضادتين بل في الحرارة واليبوسة او الحرارة والرطوبة او البرودة والرطوبة او البرودة واليبوسة قال

الرابع في حدوثها الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها وقال ارسطو الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة سوى الاوضاع والعناصر بموادها وصورها الجسمية بنوعها وصورها النوعية بجنسها وقال من قبله الكل قديمة بذواتها محدثة بصورها وصفاتها واختلفوا في تلك الذات فقيل كان في الاصل جوهرة فنظر الباري تع اليها بنظر الهيبة فذابت فصارت ماء ثم حصل الارض منها بالتكثيف والنار والهواء بالتلطيف والسماء من دخان النار وقيل كان ارضا فحصل الباقي منها بالتلطيف وقيل كان هواء وقيل نارا وتكونت الهواء بالتكثيف والسماء من الدخان وقيل كان اجزاء صغار من كل جنس متفرقة متحركة فمهما اجتمع منها اجزاء متماثلة التامت واتصلت وصارت

جسما

جسما وقيل كان نفسا وهيولى فتعشقت عليها وتعلقت فيها فصار تعلقها سببا لحدوث اجسام العالم وقيل كانت وحدات فصارت ذات اوضاع وتكونت نقاطا ثم ايتلفت فصارت اجساما وتوقف جالينوس في الكل اقول هذه المسئلة من المسايل الجليلة لهذا العلم وهي مما تحيرت العقول فيها فذهب المسلمون وساير اهل الملل الى انها حادثة بذواتها وصفاتها وذهب ارسطو واتباعه الى ان الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كاشكالها وطباعها وغير ذلك كالخواص سوى الاوضاع التي تحدث بسبب حركاتها اذ في كل حالة يعرض لها وضع مخصوص بان يكون درجة من درجاتها طالعة واخرى غاربة وتكون الكواكب بعضها فوق الارض وبعضها تحت الارض وهذه الاوضاع كلها مشتركة في كونها وضعا فلكيا وهو المعنى الجنسي فهي حادثة بشخصها لان كل وضع فهو مسبوق بوضع اخر الى ما لا نهاية له وقديمة بجنسها وهو كونها وضعا فلكيا وان العناصر قديمة بموادها ويريد به ان هيولياتها بشخصها قديمة يعني هي اشياء معينة موجودة باعيانها في الازل لانها لو كانت حادثة بالحدوث الزماني لكان لها هيولى اخرى وتسلسل لما مر ان كل حادث مسبوق بمادة واما صورها فالصورة الجسمية قديمة بنوعها اي ان اشخاصها حادثة لكن نوع تلك الاشخاص قديم اما انها قديمة بنوعها فلان هيولياتها قديمة والهيولى لا تنفك عن صورة جسمية واما انها بشخصها حادثة فلانا نعلم بالضرورة ان كل اتصال يعدم بطريان الانفصال ويحدث اتصالان اخران وصورها النوعية قديمة بجنسها حادثة بنوعها اما الاول فلان هيولياتها القديمة لا تنفك عن صورة ما من الصور النوعية لما مر واما الثاني فلما عرفت ان كل عنصر يفسد ويتكون اخر وانما قال في الصور الجسمية بنوعها وفي الصور النوعية بجنسها لان مطلق الصورة الجسمية مقول على امتدادات هي في ساير الاجسام من الفلكيات والعنصريات واحدة بالحقيقة فيكون طبيعة نوعية ومطلق الصورة النوعية مقول على صور الافلاك والعناصر وهي مختلفة الحقايق فيكون حقيقة جنسية وذهب قوم من الفلاسفة ممن كانوا قبل ارسطو الى ان الاجسام كلها قديمة

بدّ وانها محدثه بصورها الجسميه والنوعيّة وصفاتها وبه قالت الثنويّة ومنهم من قال

بدّ وانها لجوزان تحمل على النفس ذات الجسم وهو ظاهر وان يُحمل على ما لحصل منهُ

ذات الجسم ثم اختلفوا في ان تلك الذوات القديمة كلّها اجسام ام لا فمنهم من

قال نعم ومنهم من قال ثم اختلف القايلون بنعم فمنهم من ذهب الى انها كانت

في الاصل جوهرة فنظر البارى تع اليها بنظر الهيبة فذابت فصارت ماء ثم حصل

الارض منها وحصل الهواء والنار بالتلطيف وجعل السماء من دخان النار وهكذا

جاء في التورية ومنهم من ذهب الى انها كانت في الاصل ارضا وحصل البواقي منها

بالتلطيف ومنهم من ذهب الى انها كانت في الاصل هواء وحصل النار منهُ بالتلطيف

والباقيان بالتكثيف وهو انكسا ... ومنهم من قال كانت في الاصل نارا و

تكوّنت البواقي بالتكثيف والسماء من الدخان وهو قول برقليطس وقيل

كانت بخارا فتكوّن منه الهواء والنار بالتلطيف والماء والارض بالتكثيف

ولم يذكر المصنف هذا القول اما لعدم الاعتداد به لان البخار هو الاجزاء المجتمعة

منها واما لكونه قريبا من الاول وقيل كان اصل تلك الذوات اجزاء صغارا كرية

صلبة من كل جنس متفرقة لتنافر بينها وحيث كانت بعا ... العالم متشابهة

خالية عما يشغلها لم يكن استقرار كل جزء منها في حيز معين اولى من الاخر فاقتضى

ذلك ان يكون متحركة دايمة فمهما اجتمع من تلك الاجزاء الصغار اجزاء متماثلة التامت

واتصلت طايفة منها باخرى لمناسبة بينها وصارت جسما واول ما تكوّن كانت

السموات ثم النار بالترتيب وذلك بان الفق لتلك الاجزاء تصادم مخصوص فتمايزت

بسبب حركاتها المتقاومة وحصلت السموات ولما استدارت وكان باطنها مملوا

من الاجزاء عرض للاجزاء القريبة منها جدا تسخن فحصل النار وللبعيدة جدا تكاثف

فحصل الارض والقريبة من النار صارت هواء والقريبة من الارض صارت ماء وتولدت

المركبات بسبب اختلاف حركات الاجرام السماوية وهو قول ديمقراطيس وعلى

هذه الاقوال كلها ظاهر ان ذواتها تكون قديمة وصورها وصفاتها محدثة والقايلون

بان تلك الذوات القديمة لا يجب ان يكون اجساما اختلفوا فمنهم من قال كان

اصلها نفسا وهيولى فتعشقت النفس على الهيولى لتوقف كمالاتها عليها وتعلقت

بها وصار تعلقها بها سببا لحدوث اجسام العالم ومنهم من قال كان اصلها وحدات

قديمة مجردة فصارت ذوات اوضاع بسبب من الاسباب وتكوّنت منها نقاط ثم

ايتلف منها خطوط ومن الخطوط سطوح ومن السطوح اجسام والقايل به هو فيثاغورس

وتمسكه ان البسايط امور هي مبادى المركبات فينبغى ان يكون واحدة في انفسها والا لم

يكن بسايط ويلزم من هذا ان لا يكون لتلك الامور ماهيات سوى كونها وحدات والا

لكانت مركبة من الماهية والوحدة فلم يكن بسايط وتلك الوحدات لا بدّ من ان يكون

مستقلة والا لكانت مفتقرة الى الغير وح يكون ذلك الغير متقدما عليها مبادى لها

فلا يكون ما فرضنا انها مبادى هذا خلف فظهر ان الواحدات امور قايمة بانفسها

مباد لساير الاجسام ونقل عن اغاذيمون ويقال هو شيث النبي عم ان الذوات القديمة

خمس آ البارى تع لان وجوده واجب لذاته ب النفس لانها مجردة والمجرد لو كان

محدثا لزم ان يكون ماديا ضرورة كون الحادث مسبوقا بالمادة ج الهيولى اذ

لو كانت حادثة لكان لها هيولى اخرى وتسلسل د الزمان لانه لو سبق عليه العدم

يكون قبل وجوده والقبلية لا يكون هناك الا بالزمان فيلزم وجود الزمان على تقدير

عدمه ه الفضا وهو حيز العالم وتوقف جالينوس في هذه الاقوال المنقولة كلها قال

لنا وجوه آ انه لو كانت الاجسام في الازل لكانت ساكنة اذ الحركة تقتضى المسبوقية

بالغير المنافية للازل والساكن في الازل لا يتحرك ابدا لان سكونه ان كان لذاته امتنع

انفكاكه وان كان لغيره فذلك الغير لا بدّ وان يكون موجبا والا لم يكن فعله قديما

واجبا لذاته او منتهيا اليه دفعا للتسلسل والدور وح يلزم دوامه بدوامه فالاجسام

لو كانت في الازل لم يتحرك ابدا واللازم فالملزوم مثله قيل لو امتنع وجوده ازلا لامتنع

مطلقا لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكنا قلنا الممتنع ازلا ليس الممتنع لذاته كالحادث

اليومى قبل الحدوث لا امكان له فلا يكون متحركا ولا ساكنا قلنا ان سلم فلا شك في انه

ذو وضع ومماسة لما في جوفه فان بقي على الوضع والمماسة المعينين له فساكن والا فمتحرك قيل الازل ينافي حركة معينة لا حركات لا الى اول قلنا بل الحركة من حيث هي لما سبق قيل لم لا يجوز ان يكون السكون مشروطا بعدم حادث فيزول بحدوثه قلنا فينافي حدوثه وجود السكون فيتوقف على عدمه ويلزم الدور قيل القدرة على ايجاد معين قديمة وتنقطع بوجوده فانتقض ما ذكرتم قلنا المنقطع التعلق وهو ليس امرا وجوديا اقول لما فرغ عن نقل المذاهب شرع في اثبات مذهب المليين وهو انها حادثة بذواتها وصفاتها وذكر فيه وجوها آ ان الاجسام لو كانت ازلية لكانت في الازل ساكنة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانها لو لم يكن ساكنة لكانت متحركة لعدم الواسطة اذ كل جسم فرض يكون له وضع بالضرورة وح ان لم يتغير من ذلك الوضع وبقي عليه يكون ساكنا وان انتقل منه يكون متحركا لكن كونها متحركة في الازل باطل اذ الحركة تقتضي المسبوقية بالغير لانها عبارة عن الانتقال من حالة الى حالة اخرى والانتقال من حالة الى حالة يكون لا محالة مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها فيكون حقيقة الحركة مقتضية للمسبوقية بالغير والمسبوقية منافية للازل لان الازل عبارة عن اللامسبوقية بالغير واما بطلان التالي فلانها لو كانت في الازل ساكنة لزم ان لا يتحرك اصلا لكن التالي ظاهر البطلان لما نشاهد من حركات الفلكيات والعنصريات فالمقدم مثله بيان الملازمة ان سكونها في الازل امر فان كان واجبا لذاته فظاهر انه لا يزول ابدا وان كان ممكنا فلا بد له من علة فعلته ان كانت ذات الاجسام امتنع انفكاكه عنها لامتناع انفكاك المعلول عن علته التامة فيكون ساكنة ابدا وان كانت غير الاجسام فذلك الغير لا بد من ان يكون موجبا اذ لو كان مختارا لم يكن فعله قديما لان المختار انما يفعل بالقصد والارادة والقصد الى ايجاد الموجود محال وذلك الموجب لا بد من ان يكون واجبا لذاته او منتهيا اليه دفعا للدور والتسلسل وح يلزم دوام سكونها بدوام ذلك الغير الموجب لان تاثيره فيه ان لم يتوقف على شرط يكون سببا تاما

له فيكون سكونها دائما بدوامه وان توقف فذلك الشرط ان كان واجبا لزم دوام الاثر لكون السبب والشرط واجبين وان كان ممكنا عاد التقسيم في احتياجه ويلزم ان يتحرك ابدا وثبت المدعى قيل ان هذا الدليل يدل على امتناع كون الاجسام ازلية لكن لو امتنع وجود الاجسام في الازل لامتنع وجودها مطلقا في الازل وفيما لا يزال لانه لو لم يكن ممتنعا ابدا لجاز ان يصير ممكنا في وقت اخر فيلزم انقلاب الممتنع لذاته ممكنا وهو محال بالضرورة والا لجاز انقلاب شريك الباري ممكنا فدليلكم يستلزم المحال والمستلزم للمحال محال قلنا انما يلزم ما ذكرتم لو كان وجودها في الازل ممتنعا لذاته حتى لو امكن لزم انقلاب الممتنع لذاته ممكنا لكنه ليس كذلك لانه ممتنع لمانع خارجي كالحادث اليومي فانه ممتنع في الازل مع انه ممكن في اليوم قيل لا نسلم انها لو لم يكن ساكنة في الازل لكانت متحركة فان الجسم كما هو لا مكان له ومما لا يكون له مكان لا يكون متحركا ولا ساكنا اذ الحركة انتقال من مكان الى اخر والسكون استقرار فيه قلنا لا نم وجود الجسم اولا اذ اثباته كان على اصول الحكماء وان سلمنا فلا نم انه ليس بمتحرك ولا بساكن اذ لا شك ان الجسم ذو وضع وذو مماسة للاجسام التي في داخله وح لا يخلو اما ان يبقى على ذينك الوضع والمماسة المعينين اولا فان بقي يكون ساكنا وان انتقل يكون متحركا والتفسير الذي ذكرتم تفسير للحركة والسكون الاينيين لا لمطلق الحركة والسكون الاينيين والوضعيين وغيرهما ولا يلزم من عدم كونه متحركا وساكنا بالحركة والسكون الاينيين عدم كونه متحركا وساكنا مطلقا قيل لو اريد بكون الاجسام متحركة في الازل الحركة المعينة فمسلم ان الحركة المعينة تقتضي المسبوقية بالغير اما لو اريد به الحركة من حيث هي فلا نسلم انها تقتضي المسبوقية بالغير لكن مرادنا في قولنا انها متحركة في الازل انها متحركة بحركات لا اول لها على معنى ان يكون قبل كل حركة معينة حركة الى ما لا نهاية ويكون حقيقة الحركة محفوظة بتعاقب الجزئيات التي تقتضي المسبوقية بالغير قلنا المراد الحركة من حيث هي وهي تقتضي المسبوقية بالغير لما ذكرنا في مباحث

الا بن ان الحركة خروج عن القوة الى الفعل على سبيل التدريج وبه قال قدماء
الفلاسفة وما ذكره ارسطو ايضا راجع اليه فيكون الحركة من حيث هي مقتضية
للمسبوقية بالغير قيل لم لا يجوز ان يكون سكونها في الازل مشروطا بعدم حادث
فاذا حصل ذلك الحادث زال السكون لزوال شرطه وهو عدم ذلك الشيء فيتحرك
الاجسام قلنا لو كان وجود السكون موقوفا على عدم حادث لكان حدوث
الحادث منافيا لوجود السكون ضرورة تحقق المنافاة بين نقيض الشرط ووجود
المشروط واذا كان حدوث الشرط منافيا لوجود السكون كان حدوث الحادث
موقوفا على عدم السكون لان حصول الشيء يتوقف على ارتفاع منافيه بالضرورة
وح يلزم الدور لان وجود السكون في الازل موقوف على عدم الحادث ووجود
الحادث على عدم السكون قيل ما ذكرتم ان الاجسام لو كانت ساكنة في
الازل لزم ان لا تتحرك اصلا بناء على ان الازلي لا يزول منقوض بقدرة الله تعالى
فان قدرته على احداث شيء معين قديمة مع انها تنقطع اذا وجد ذلك المعين
قلنا المنقطع عند وجود المعين هو تعلق القدرة به لا القدرة والتعلق امر
اعتباري لا وجودي وكلامنا فيه قال بعض الشارحين ولقائل الان
يقول ان ادعيتم ان الازلي سوا كان وجوديا او عدميا لم يجز زواله فمنقوض بتعلق
القدرة لما اعترفتم به وان خصصتم الدعوى بالوجودي فلا يتم دليلكم وانما يتم
لو كان السكون وجوديا وهو ممنوع ويمكن دفعه بان التعلق امر اعتباري اتفاقا
والسكون وجودي عند المتكلمين لما ذكروا انه قسم من اقسام الكون والكون
موجود قال الثاني الاجسام ممكنة لانها مركبة ومتعددة فلها سبب
وذلك السبب لا يكون موجبا والا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط
بدوام ذاته وهو محال فيكون مختارا وكل ما له سبب مختار فهو محدث لا يقال
لم لا يجوز ان يوجد الموجب جسما متحركا على سبيل الدوام فيكون تحركه شرطا
لهذه الحوادث والتغيرات لان وجود هذه الحوادث ان يتوقف على وجود

حركة وتلك على اخرى لزم اجتماع الحركات التي لا نهاية لها المترتبة وضعا وطبعا وهو محال
وان توقف على عدمها بعد وجودها كان الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة مستمرة
لوجود هذا الحادث فيلزم من دوامه دوامه اقول هذا وجه ثان
دال على حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها وتقريره ان الاجسام ممكنة لكونها
مركبة ومتعددة وكل ما يكون مركبا ومتعددا محتاج الى اجزائه واحاده التي هي غيره
بالضرورة والمحتاج الى الغير ممكن وكل ممكن لا بد له من سبب فالاجسام لا بد لها
من سبب وذلك السبب ان كان موجبا لزم دوام جميع ما يصدر عنه من المعلولات
سوا كان بوسط او بغير وسط بدوام ذاته وهو محال لاستلزامه دوام جميع الحوادث
وعدم جواز التغير عليها فلا بد من ان يكون مختارا وكل ما يكون له سبب مختار
يكون حادثا لان المختار انما يفعل بالقصد والارادة والقصد الى ايجاد الموجود
محال قيل عليه لا نم ان السبب لو كان موجبا لزم دوام ما يصدر عنه لم لا يجوز
ان يوجد الموجب جسما متحركا على سبيل الدوام كالفلك ويكون تحركه شرطا لحدوث
هذه الحوادث والتغيرات ولا يلزم دوام الحوادث بدوام ذاته لان الحوادث
معلولات له بوسط مشروط بتحرك الفلك والحركة ليست بدائمة الوجود واذا لم يكن
الشرط دائما لا يكون المشروط دائما قلنا لا يجوز ان يكون الحركة شرطا لوجود
الحوادث لان وجود هذه الحوادث اما ان يتوقف على وجود حركة ووجود تلك
الحركة لكونها حادثة على وجود اخرى الى ما لا يتناهى وهو محال اذ يلزم اجتماع
الحركات التي لا نهاية لها في الوجود المترتبة طبعا ووضعا ضرورة ترتب المعلول
على العلة او يتوقف على عدم حركة بعد وجودها على معنى ان يكون وجود الحوادث
مشروطا بان تعدم الحركة التي وجدت وتوجد اخرى وتعدم هي ايضا وهكذا
فيلزم ان يكون الموجب مع عدم تلك الحركة والتي وجدت ليست هي التي عدمت
لامتناع اعادة المعدوم فيثبت ما ادعينا وهو دوام الحوادث بدوام الموجب
لها بوسط ايضا قال الثالث ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو

عن الحوادث فهو حادث والاول بيّن والثاني مبرهن في الباب الاول من
الكتاب الثاني اقول هذا وجه ثالث دالّ على حدوث الاجسام وتقريره
انّ الاجسام لا تخ عن الحوادث وكل ما لا يخ عن الحوادث يكون حادثا اما الصغرى
فظاهرة لما انا نشاهد من توارد الاوضاع والحركات والسكنات والصفات الحادثة
عليها واما الكبرى فلما تاتي عند البحث في نفي الحوادث عن ذاته ان كل ما يتصف
بالحوادث لا يكون ازليا وذلك يكون في البحث الرابع من الباب الاول من الكتاب الثاني
في الالهيات والمراد بالاول والثاني اما القول او الحكم او ما شاكل ذلك تثبت بهذه
الادلة انّ الاجسام حادثة بذواتها وصفاتها واذا كانت الاجسام حادثة يكون
الاعراض بالضرورة حادثة لتوقفها عليها قال احتج المخالف بوجوه آ
انها لو كانت محدثة لكان تخصيص حدثها بالوقت المعين بلا مختص وهو محال في تخصيص
ب انّ كلّ حادث فله مادّة والمادّة قديمة دفعا للتسلسل وهي لا تخ عن الصورة
والصورة ايضا قديمة فالجسم قديم ج الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده
قبلية لا تتحقق الا بالزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان هذا خلف وهو مقدار
الحركة القائمة بالجسم فيكون قديما واجيب عن آ بان المختص هو الارادة وعن
ب وج بانّ مقدماتهما غير مسلّمة ولا مبرهنة اقول لما فرغ عن
اثبات الحق شرع في بيان ما احتج مخالفوه وهو من وجوه آ انّ الاجسام قديمة
لانها لو كانت محدثة لكان لها مؤثر قديم او حادث ينتهي الى القديم والا يلزم
الدور او التسلسل وح لا يخلو اما ان يكون لذلك المؤثر جميع ما لا بدّ منه في كونه مؤثرا
في آثاره حاصلا في الازل اولا والثاني محال لانّ ما لا يكون حاصلا له في الازل يكون
حادثا لا بدّ له من مؤثر قديم او منته اليه فتاثير مؤثره ان لم يتوقف على شرط حادث
يلزم قدمه وان توقف ينتقل الكلام اليه فيلزم العدم او التسلسل في الحوادث وكلاهما
محالان فتعيّن الاول وهو ان يكون جميع ما لا بدّ منه حاصلا له في الازل وحينئذ لا يخ
اما ان يجب مع جميع ما لا بدّ منه حصول آثاره اولا فان وجب لزم قدم آثاره التي
هي الاجسام

هي الاجسام وهي خلاف المقدر وعين المدعى وان لم يجب فلا يتعين ان يكون لحدوثها
وقت معين فتخصيص حدثها في ذلك الوقت المعين دون آخر يكون تخصيصا بلا
مختص وهو محال ب انّ الاجسام لو كانت حادثة لكان لها مادّة سابقة عليها لان
كلّ حادث قبل حدوثه ممكن والا لزم الانقلاب والامكان امر وجودي لا بدّ له من
محلّ يقوم به وهو المادّة والمادّة السابقة لا بدّ من ان تكون قديمة والا لزم التسلسل
والمادّة كما مرّ لا تخ عن الصورة فيكون هي ايضا قديمة لانّ ما لا يخ عن قديم يكون قديما
واذا كانتا قديمتين يكون الاجسام قديمة فعلى تقدير حدوثها يلزم قدمها ج انّ
الزمان قديم لانه لو كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا تجامع البعدية
ومثل هذه القبلية والبعدية لا يتحقق الا بالزمان فلزم ان يكون قبل وجود الزمان
زمان وقد قلنا انه حادث هذا خلف واذا ثبت قدم الزمان لزم ان يكون
الحركة قديمة لانه عبارة عن مقدار الحركة واذا كانت الحركة قديمة وهي قائمة
بالجسم يلزم ان يكون الجسم قديما والجواب عن آ انا نختار ان جميع ما لا بدّ
منه كان حاصلا في الازل ولم يجب حصول آثاره ولا نم ان احداثها في وقت
دون آخر يكون تخصيصا من غير مختص فان ذلك انما يستقيم على تقدير عدم الارادة
اما على تقدير ثبوتها فالمختص لاحداثها بذلك الوقت يكون ارادته ثم لا يخلو الارادة
لا تخ من ان تكون صالحة للتعلق باحداثها في جميع الاوقات اولا بل انما تتعلق بوقت
واحد فقط وعلى الثاني يلزم ان يكون الفاعل موجبا لانه ح لا يتمكن من احداثها في
وقت آخر وعلى الاول اختصاص تعلقها بذلك الوقت ان لم يتوقف على مرجح لزم
وقوع الممكن بلا مرجح وان توقف فاحتاجت الارادة الى ارادة اخرى لما ذهبتم الى
ان المخصص ليس الا الارادة وح يعود الكلام اليها ويلزم التسلسل لانا نقول ان
الارادة صفة من شانها ان تتعلق بالاحداث من غير مرجح وعن ب وج بان مقدماتهما
باسرها ممنوعة فانا لا نم انّ كلّ حادث له مادّة سابقة وما ذكرتم في اثباتها
ممنوع فانّ الامكان امر اعتباري لا يحتاج الى محلّ فلا يلزم قدم المادّة ولا نم امتناع

خلوها عن الصورة ولا نم ان القبلية التي لا تجامع البعدية لا يتحقق الا بالزمان وان الزمان مقدار الحركة قال واعلم ان صحة الفناء عليها متفرعة على حدوثها والكرامية وان اعترفوا بحدوثها قالوا ابدية اذ لو عدمت فعدمها اما ان يكون باعدام فاعل او طريان ضد او زوال شرط والكل محال وقد سبق الكلام فيه تقريرا وجوابا اقول لما بين ان الاجسام ليست بازلية اشار الى انها يجوز ان لا يكون ابديه ويصح عليها الفناء لان صحة الفناء عليها متفرعة على حدوثها وحيث بينا انها حادثة احدثها الفاعل المختار حين شاء يجوز فناؤها بان يعدمها حين شاء وكل من قال بحدوثها قال بصحة فنائها الا الكرامية فانهم ذهبوا الى انها حادثة لكن لا يجوز العدم عليها وهي ابدية لانها لو عدمت فعدمها لا بد من ان يكون مستندا الى غير ذاتها لانها لو كانت لذاتها مقتضية للعدم لكانت ممتنعة وهي ممكنة بالاتفاق والانقلاب محال وذلك الشيء اما ان يكون وجوديا او عدميا فان كان وجوديا فلا يخ اما ان يكون مختارا او موجبا لا يجوز ان يكون مختارا لان الفاعل بالاختيار عند اعدامها يصدر عنه اثرا ولا فان صدر فنا شيء يكون في تحصيل امر وجودي وهذا لا يكون اعداما بل ايجادا وان لم يصدر عنه شيء اصلا فلا يكون موثرا لان موثريته انما يتحقق بواسطة ترتب الاثر ولا ان يكون موجبا ايضا لان عدم فعل الموجب لا يتصور الا بطريان الضد عليه كما في الماء والنار وهذا بالنسبة اليه تم محال اذ لا ضد له وان كان عدميا كزوال الشرط نسقل الكلام الى سبب زواله ويلزم الدور والتسلسل والجواب لم لا يجوز ان يكون ذاتها مقتضية للعدم بان سبق ازمنه ثم تعدم وان لزم الانقلاب على هذا التقدير يلزم على قولكم ايضا لانكم تقولون انها ممكنة الوجود ممتنعة العدم سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون مستندا الى فاعل مختار يكون اثره نفس الاعدام وهو امر متجدد وقد سبق الكلام في تقرير هذا الدليل وجوابه في بحث بقاء الاعراض قال الخامس في تناهي الاجسام الابعاد الموجودة متناهية سواء فرضت وجوده في خلاء او ملاء

خلافا

خلافا للهند لنا انا لو فرضنا خطا غير متناه وخطا متناهيا موازيا للاول فاذا مال الى المسامتة فلا بد من نقطة تكون اول نقطة المسامتة ويكون الخط منقطعا بها والا لكان اول المسامتة مع ما فوقها فيكون غير المتناهي متناهيا هذا خلف احتجوا بان كل جسم فوراءه متميز مشار اليه حسا لان ما يلي جنوبه غير ما يلي شماله وكل ما كان كذلك فهو موجود جسم او جسماني فثبت ان ما وراء كل جسم جسم لا الى نهاية ومنع بان التميز وهم محض ليس بثابت اقول اتفق جمهور العقلاء من الفلاسفة والمليين على ان الاجسام متناهية الا براهمة الهند فانهم ذهبوا الى انها غير متناهية والحق هو الاول والدليل عليه هو ان الابعاد الموجودة متناهية سواء فرض وجودها في خلاء او ملاء والاجسام لا تخ عن الابعاد وكل ما لا يخ عن المتناهي يكون متناهيا اما الاخيرتان فظاهرتان واما الاولى فلانها لو كانت غير متناهيه وفرضنا خطا غير متناه وخطا اخر متناهيا موازيا للخط الغير المتناهي فاذا مال طرفه نحو الخط الغير المتناهي من الموازاة الى المسامتة فلا بد من ان تحدث في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة بحيث لو اخرج الخط المتناهي عند ميله من الموازاة لاقاه في تلك النقطة وتصير مسامتا له ويكون تلك النقطة اول نقطة المسامتة لان المسامتة حادثة لا بد لها من ابتداء واول لكن حصول نقطة يكون اول نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي يوجب انتهاؤه وانقطاعه بتلك النقطة اذ لو بقي منه شي فوقها لا يكون ما فرضناه اول المسامتة باول لان المسامتة مع ما فوقها تحدث ميله عن الموازاة اقل من الذي يحدث به المسامتة معها والميل القليل بالضرورة يحدث قبل الميل الكثير فثبت ان البعد لا يكون غير متناه لا يقال لا نم انه لو مال لصار مسامتا لم لا يجوز ان يبقى بعد الميل ايضا موازيا لانا نعلم بالضرورة انه اذا مال ميلا كثيرا يسامته ولا بد من ان يكون لتلك المسامتة اول وتم الدليل واعترض عليه افضل المحققين نصر الملة والدين الطوسي طاب مثواه بانا لا نم انه لو مال طرف الخط المتناهي لحدثت نقطة في الغير المتناهي يكون هي اول نقطة المسامتة بعين ما ذكرتم لان المسامتة



انما يتحقق عند ميل طرف الخط المتناهي من الموازاة ولا ميل الا ويكون دونه ميل لان الميل في جزء اكثر من الميل في نصفه وهكذا فيلزم ان يكون قبل مسامتة مسامتة لا الى نهاية فلا يتحقق اول المسامتة **فان قلت** هذا انما يستقيم على تقدير انتفاء الجوهر الفرد **قلت** ما ذكرتم ايضا كذلك اذ على تقدير تحققه اذا مال في جزء يحدث في الخط الغير المتناهي اول نقطة المسامتة ولا يمكن ان يتصور غيرها فلا يلزم انقطاع الخط اذ لا يمكنكم حينئذ ان يقولوا الان المسامتة مع ما فوقها تحدث بميله عن الموازاة اقل من الذي يحدث به المسامتة معها اذ اقل منه غير متصور واعترض عليه ايضا اثير الدين الابهري ان الخلف المحال وهو انقطاع الغير المتناهي انما لزم من فرض اجتماع الخط الغير المتناهي والمتناهي وموازاته وحركته ويجوز ان يكون كل منها ممكنا ويلزم المحال من المجموع فان اجتماع الممكنات قد يستلزم المحال ككتابة زيد وعدمها فان كلا منهما ممكن مع ان اجتماعهما محال **واجاب عنه** صاحب الصحايف بان المجموع اذا كان مستلزما للمحال يكون الاجتماع بين اجزائه محالا بالضرورة لكن الخط المتناهي ممكن وكذا حركته وموازاته فيكون ثبوت الغير المتناهي محالا والا لامكن الاجتماع ثم قال ويمكن تحرير البرهان بحيث لا يرد عليه شيء بان يقال لو تحرك طرف المتناهي فاما ان يحصل نقطة هي اول نقطة المسامتة اولا وكلاهما محال اما الاول فلما مر من انه يلزم ان لا يكون ما فرضناه اول مسامتة باول واما الثاني فلما مر ان المسامتة حادثة لا بد لها من مبتداء وهذا المحال لم يلزم من فرض الخط المتناهي ولا من حركته ولا من موازاته بل من الغير المتناهي والمستلزم للمحال محال هذا حاصل قوله وفيه نظر اذ على تقدير تحقق الجزء لو اختار الشق الاول لا يتم ما ذكره وهذا البرهان يعرف بالبرهان المسامتي والمراد بالموازاة بين كونهما بحيث لو اخرجا في الجهتين الى غير النهاية لما التقيا وبالمسامتة انهما لو اخرجا في احدى الجهتين التقيا وانما قيد الابعاد بالموجودة اذ لا خلاف في جواز فرض ابعاد غير متناهية **واحتج** براهمة الهند على ان الاجسام غير متناهية بان كل جسم فما وراءه متميز فيه بعض جوانبه

عن البعض مشار اليه بالاشارة الحسية لانا نعلم ان الطرف الذي يلي القطب الجنوبي مثلا غير الطرف الذي يلي القطب الشمالي وكل ما كان متميزا ومشارا اليه يكون لا محالة موجودا اما جسما او جسمانيا والجسماني لا بد له من الجسم فيلزم ان يكون وراء كل جسم جسم لا الى نهاية وهو المدعى وجوابه ان ذلك التميز وهم محض لا يحكم به العقل وقوله ليس يثبت يجوز ان يجعل صفة للوهم ويكون اسم ليس ضمير الوهم اي لا يكون الوهم المحض حجة وان يجعل خبرا بعد خبر لان ويكون اسمه ضميرا للتميز اي ذلك التميز ليس حاصلا بحجة **قال** الفصل الثاني في المفارقات وفيه مباحث الاول في اقسامها الجواهر الغائبة اما ان يكون موثرة في الاجسام او مدبرة اياها اولا موثرة ولا مدبرة والاول هم العقول العشرة والملاء الاعلى والثاني ينقسم الى علوية يدبر الاجسام العلوية وهي النفوس الفلكية والملائكة السماوية وسفلية تدبر عالم العناصر وهي اما ان يكون مدبرة للبسايط وانواع الكاينات وهم يسمون ملائكة الارض واليه اشار صاحب الوحي صلعم وقال جاءني ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار وملك الارزاق واما ان يكون مدبرة للاشخاص الجزئية يسمى نفوسا ارضية كالنفوس الناطقة والثالث ينقسم الى خير بالذات وهم الملائكة الكروبيون وشرير بالذات وهم الشياطين ومستعد للخير والشر وهم الجن وظاهر كلام الحكماء ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة للابدان واكثر المتكلمين لما انكروا الجواهر المجردة قالوا الملائكة والجن والشياطين اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة هذا ما استنبطته من فوايد الانبياء واقتطفته من فوايد الحكماء واحاطة العقل بها من طريق الاستدلال لعلها من قبيل المحال كما قال تع وما يعلم جنود ربك الا هو **اقول** لما فرغ عن الجواهر المقارنة المشاهدة لنا شرع في الجواهر المفارقة عن المادة الغائبة عن حواسنا وذكر فيه مباحث الاول في اقسامها فقال الجواهر الغائبة عن حواسنا لا يخ اما ان يكون موثرة في الاجسام او مدبرة اياها او لا يكون موثرة ولا مدبرة فما يكون موثرة في الاجسام هم العقول العشرة عند الحكماء والملاء الاعلى عند اهل الشريعة وما يكون

مدبرة للاجسام فاما ان يكون مدبرة للاجرام العلوية او للسفلية التي هي عالم
العناصر فان كانت مدبرة للاجرام العلوية كالافلاك والكواكب فهي النفوس الفلكية
عند الحكماء والملايكة السماوية عند اهل الشريعة وان كانت مدبرة للاجسام
العنصرية فلا يخ اما ان تكون مدبرة للبسايط وانواع الكاينات او للاشخاص الجزئية
والاول تسميها الحكماء بالطبع واهل الشريعة بملايكة الارض واليه اشار صاحب الوحي
بقوله جاني ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار وملك الارزاق والثاني يسمونها بالنفوس
الارضية كالنفوس الانسانية وغيرها الخ وما لا تكون موثرة ولا مدبرة ينقسم عند
اهل الشريعة الى ثلثة اقسام خيرة بالذات وهم الملايكة الكروبيون وشريرة بالذات
وهم الشياطين ومستعد للخير والشر وهم الجن والظاهر من كلام الحكماء ان الجن
والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة للابدان وان لم يصرحوا به واكثر المتكلمين
لما انكروا الجواهر المجردة كالعقول والنفوس بناء على انها لو تحققت لزم التركيب
في الواجب كما عرفت في صدر الكتاب ولم يكونوا منكرين للملايكة والجن والشياطين
ذهبوا الى انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة والجسم لا يكون
مجردا وانما قال اكثر المتكلمين لان اوايل المعتزلة انكروا ذلك كما انكر الحكماء
بناء على انها لو كانت اجساما لم يكن كثيفة والا لرايناها ولا جايزان تكون لطيفة
ايضا كالهواء لانكم تقولون انها قوية على افعال شاقة خارجة عن وسع البشر وما
يكون مثل الهواء لا يكون قويا على شي من الافعال القوية واجيب بانه لم لا يجوز
ان يكون لطيفة كالهواء في الرقة والضعف بل بمعنى عدم اللون ولما لم يكن تقسيم
الجواهر المجردة وتسمية كل منها على ما ذكر مصرحا به في كتب المتكلمين ولا متفقا عليه
قال هذا ما استنبطته من فوايد الاثار المنقولة عن الانبياء عليهم السلم والتقطته
من فرايد الحكماء لاني احطت بالمذكورات في التقسيم بالاستدلال فان احاطة
العقل بها من طريق الاستدلال من قبيل المحال كما قال الكبير المتعال وما يعلم
جنود ربك الا هو وانما قال استنبطت من فوايد والتقطت من فرايد اذ الفوايد

هي الجواهر

هي الجواهر النفيسة والالتقاط يكون فيها والقايل بجوهرية المذكورات هم الحكماء
وايضا ما ذكروه من تقسيم الجواهر المجردة اي العقول والنفوس السماوية والارضية منقول
عن الحكماء مسطور في ساير الكتب الحكمية لكن الانبياء عليهم السلام لم يصرحوا بها بل نقلت
عنهم احاديث يمكن حملها عليها وح يكون الاستنباط بالفوايد والالتقاط بالفرايد
اولى من العكس قال الثاني في العقول قال الحكماء هم اعظم الملايكة واول
المبدعات كما روي عنه عم اول ما خلق الله تع العقل واقوى ما استدل به وجهان
آ ان الموجد القريب للافلاك ليس الباري تع فانه واحد والواحد لا يصدر منه المركب
ولا جسم اخر لانه ان احاط بها لتقدم وجوده على وجودها المقارن لعدم الخلا فيكون
الخلا ممكنا لذاته وهو محال وان احاطت به لزم كون الخسيس علة للشريف ولان
الجسم انما يوثر في قابل له وضع بالنسبة اليه فلا يوثر في الهيولى ولا في الصورة اذ ليس
للهيولى وضع قبل الصورة ولا لها تعين قبل الهيولى فلا يوثر في الجسم ولا ما يتوقف فعله
على جسم فالموجد لها جوهر مجرد يستغني عن الارادة وهو العقل اقول
لما اشار الى تقسيم الجواهر المفارقة شرع فيما ذكر في اثبات كل منها وابتدا
بالعقول لكونها مبادي لما سواها من الجواهر عند الحكماء ومرادهم بالعقل هو الجوهر
المجرد الذي لا يتعلق بالاجسام تعلق التدبير والتصرف والعقول اعظم الملايكة
واول المبدعات كما روي عن النبي صلى الله عليه وعلى اله قال اول ما خلق الله تع
العقل واستدلوا على كونها اول المبدعات بوجوه اقواها عند المصنف وجهان آ
ان الافلاك لا بد لها من موجد قريب اما لحدوثها او لامكانها على الاختلاف فيه فالموجد القريب
لها لا يخ اما ان يكون هو الباري تع او الجسم او الهيولى او الصورة او النفس او شيا من
الاعراض القايمة به او امرا اخر وراء هذه الاشيا لا جايز ان يكون موجدها القريب هو الباري
تعالى لكونه واحدا حقيقيا لا تعدد فيه بوجه من الوجوه فلا يصدر عنه الا واحد ولا ان يكون
جسما لغيرها لافلاك لوجهين آ ان ذلك الجسم لا يخ اما ان يكون محيطا بالافلاك
او يكون الافلاك محيطة به لانتفاء الواسطة على ما مر والقسمان باطلان اما الاول

اقتران م

ولا الجسم مركب كما بينه الافلاك لا جسام ... ولا الواحد ... موجد التركيب ...

فلانه لو كان محيطا لزم ان يكون الخلاء ممكنا لذاته واجبا لغيره والتالى باطل لما مرّ فالمقدم
مثله بيان الملازمة ان الجسم المحيط لو كان علة للافلاك لكان متقدما عليها بالوجود
والوجوب لوجوب تقدم العلة على وجود المعلول بالوجود والوجوب فوجود الافلاك
ووجوبها بعد وجود ذلك الجسم المحيط لا معه وامكان وجودها يكون مع وجوده لانا كلما
اعتبرنا وجود المحيط يكون معه للافلاك امكان وجود فيكون امكان وجودها متقدما
على وجودها واذا كان كذلك كان الخلاء ممكنا لذاته لان وجودها مقارن لعدم الخلاء
الذى يكون فى جوف ذلك الجسم المحيط اذ على تقدير وجودها يكون جوف المحيط
ملاء ووجودها ممكن لذاته فيكون عدم الخلاء ممكنا لذاته واذا كان عدمه ممكنا
يكون وجوده ايضا كذلك لكن بعد وجود الجسم المحيط يصير واجبا فيكون ممكنا لذاته
واجبا بالغير وقد بيّنا انه ممتنع لذاته ولقائل ان يقول لو كان الخلاء ممتنعا لذاته لكان
عدمه واجبا لذاته لكن لا يجوز ان يكون عدمه واجبا لذاته لان كون عدمه واجبا لذاته
ينافى كون وجود ما يقارنه وهو وجود الافلاك واجبا لغيره واما الثانى فلان الا
فلاك لو كانت محيطة به لزم كون الخسيس علة للشريف لان المحيط يكون اقوى واعظم
من المحاط وما يكون اقوى واعظم يكون اشرف من الاضعف الثانى ان الجسم لو كان
موجدا الجسم لكان موجدا لجزئيه اولا اى للهيولى والصورة لكن ذلك ممتنع
لان الجسم لا يؤثر فى جسم اخر كيف ما كان بل انما يؤثر فى قابل يكون له بالنسبة
الى موجده وضع مخصوص كالنار فانها لا تسخن اى شئ اتفق بل ما تحاورها
وكذا الشمس لا تضئ كل شئ بل ما كان له وضع خاص بالنسبة الى جرمها ولا وضع
لجزئى الجسم بالنسبة الى جسم اخر حتى يوجدهما اولا فان الهيولى ليس لها وضع
قبل الصورة والصورة ليس لها تعيّن قبل الهيولى حتى يكون لها وضع واذا امتنع
ان يكون الجسم موجدا لجزئى جسم اخر فلا يكون موجدا له وظهر من هذا ان
الهيولى بانفرادها لا يكون موجدة ايضا لان الهيولى لا وجود لها بدون الجسم
وكذا الصورة والنفس والاعراض القائمة بالجسم لان فعل جميع هذه الاشياء وتاثيرها

فى شئ موقوف على تحقق الجسم وما يتوقف تاثيره على الجسم لا يكون موجدا للاول
الاجسام فتعين ان موجدها القريب شئ وراء ما ذكرنا ليس بواحد حقيقى ولا بجسم
ولا جسمانى فيكون جوهرا مجردا مستغنيا عن الالات وهو المراد بالعقل وهذا الدليل
يتم لو سلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الخلاء ممتنع وان المحيط اشرف
من المحاط وان الجسم لا يؤثر الا فى قابل له وضع بالنسبة اليه وان موجد المركب موجد لاجزائه
قال والثانى الصادر من الله تعالى اولا ليس بعرض لانه لا يتقدم على الجوهر
الصادر اولا علة لما عداه من الممكنات ولا جسما له لانه لا يكون علة لغيره من الجواهر لما يتبق
ولا هيولى ولا صورة والا لتقدم احديهما على الاخرى ولان الهيولى قابلة للصورة فلا يكون
علة لها وتعين الصورة مستفاد من الهيولى فلا تصدر عن الهيولى ولا يصدر الهيولى
عنها وما لا يتوقف فعله على جسم فهو عقل اقول هذا هو الوجه الثانى من
الوجهين الدالين على ان اول المبدعات العقول وتقريره ان الصادر من الله تعالى
اولا لا يكون الا واحدا بسيطا ولا يجوز ان يكون ذلك الواحد عرضا لان المعلول الاول سابق
على غيره علة لما سواه من الممكنات ويمتنع ان يتقدم العرض على الجوهر اذ الجوهر شرط فى
وجود العرض ولا ان يكون جسما لما مرّ ان الجسم لا يكون علة لجسم والصادر الاول ينبغى ان
يكون علة لما عداه من الممكنات وايضا يلزم ان يكون الصادر منه اكثر من واحد ولا ان
يكون هيولى او صورة لان الصادر اولا ينبغى ان يكون علة لما سواه من الممكنات فلو كان
هو الهيولى لكانت علة للصورة ولو كان هو الصورة لكانت علة للهيولى وكلاهما محال
لان احديهما لو كانت علة للاخرى لزم تقدم احديهما على الاخرى بالتشخص وذلك غير جائز
ولان الصادر الاول لو كان هو الهيولى لكانت فاعلة للصورة لكن هى قابلة لها والقابل
لا يكون فاعلا ولو كان هو الصورة لزم ان يكون لها تعين قبل وجود الهيولى وليس كذلك
لان تعين الصورة انما هو بواسطة الهيولى ولا ان يكون نفسا لان فعلها موقوف على الجسم
فتعين ان يكون ذلك الواحد الصادر عنه تعالى اولا جوهرا مجردا لا يكون له تعلق بالاجسام
تعلق التدبير والتصرف وهو العقل لا يقال لو كان المعلول الاول عقلا لزم ايضا

ان يكون الصادر منه اكثر من واحد وهو وجود العقل وامكانه وماهيته لان الماهية
عندهم ليست بجعل جاعل والامكان لازم لها فلا يكون هو ايضا بجعل جاعل فالمعلول هو الوجود
فان قيل الوجود عرض وهم ذكروا ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون عرضا
اجيب بان المراد بقولهم لا يجوز ان يكون المعلول الاول عرضا ان الماهية
التي يصدر عنه الا الواحد وان وجودها عن الباري ثم لا يجوز ان يكون عرضا وهذا
الدليل يتم لو سلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان ما يصدر اولا علة لما عداه وان
الجسم لا يكون علة لجسم وان القابل لا يكون فاعلا قال وله وجود من
المبدأ الاول ووجوب النظر اليه وامكان من ذاته فيكون بذلك سببا لعقل آخر ونفس
وفلك ويصدر من العقل على هذا الوجه عقل ثالث وفلك آخر ونفسه وهلم جرا الى
العاشر المسمى بالفعال المعبر عنه بالروح في قوله تعالى يوم يقوم الروح المؤثر في عالم
العناصر المفيض لارواح البشر والقلم يشبه ان يكون العقل الاول لقوله عم اول ما خلق الله
القلم فقال اكتب فقال ما اكتب فقال القدر ما كان وما هو كائن الى الابد واللوح هو العقل
الثاني ويشبه ان يكون العرش لقوله صلعم ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش اقول
لما بين ان العقل اول المبدعات يريد ان يبين تعدد جهاته ليمكن استناد كثرة الموجودات
اليه اذ لا يمكن الا بواسطة كثيرة كثرة تكون في العقل لانه لو كان هو ايضا واحدا من جميع الوجوه
لما صدر عنه الا الواحد ومن ذلك الواحد واحد وعلى هذا فيلزم ان لا يوجد شيئان الا ان
يكون احدهما علة للآخر وهو باطل بالضرورة وايضا لم يتحقق الجسم اصلا وتلك الكثرة هي
الوجود الفائض من المبدأ الاول والوجوب الحاصل بالنظر اليه والامكان الذاتي وقيل
الماهية ايضا وتعقله بذاته وبالواجب ايضا جهتان وحيث كانت الثلثة الاول
كافية في اثبات المطلوب اكتفى المصنف بها فباعتبار الوجود يصدر عنه عقل
ثان وباعتبار وجوبه يصدر عنه نفس الفلك الاعظم وباعتبار امكانه يصدر عنه جسم الفلك
هيولاه بلا توسط امر وصورته بتوسط قابلية الهيولى لا يقال الوجود والوجوب والامكان
ان كانت عدمية لا تصير علة للكثرة الوجودية وان كانت وجودية فلا يخ اما ان يكون

واجبة لذاتها او ممكنة فان كان الاول يلزم تعدد الواجب وان كان الثاني يلزم ان يصدر
عن الواحد اكثر من واحد لانا نقول انها امور وجودية اعتبارية لازمة للمعلول الاول
ليست بمجعولة في وجوده ولا بعلل مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف
احوال العلة الموجودة بها ولا امتناع في كون الاعتبارات شروطا وحيثيات
للعلل ويصدر من العقل الثاني بالوجه المذكور عقل ثالث وفلك آخر ونفسه
وهكذا الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال في عرف الحكماء المعبر عنه في عرف الشرع
بالروح في قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا وهو عقل فلك القمر والمؤثر في
عالم العناصر المفيض لارواح البشر على الابدان عند استعدادها لان يتعلق النفوس بها
ثم اعلم ما ذكروا ان العقول لا يجوز ان يكون اقل من عشرة الاول هو عقل الكل والباقية عقول
الافلاك التسعة واما انها ليست باكثر فلا دليل عليه هذا وللقائل ان يقول بعد منع المقدمات
على ما مر لم لا يجوز ان يصدر عن الواجب اكثر من واحد باعتبار كثرة صفاته سلمنا لكن
لم لا يجوز ان يصدر عنه الجسم الهيولى بلا واسطة والصورة بتوسط قابلية الهيولى
قوله والقلم يشبه ان يكون العقل الاول اشارة الى توفيق بين كلام الحكماء وبين
ما نقل عن صاحب الشريعة صلعم اول ما خلق الله القلم فقال اكتب فقال ما اكتب فقال القدر
ما كان وما هو كائن الى الابد ان يجعل القلم عبارة عن العقل الاول ويجعل اللوح عبارة
عن العقل الثاني اذ يستحيل الامر بالكتابة بدون ما يكتب عليه ويحتمل ان يكون
المراد باللوح العرش او محوية لقوله عم ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش
قال فرع لما كانت العقول مجردة لم تكن حادثة ولا فاسدة وكانت منحصرة
انواعها في اشخاصها جامعة لكمالاتها بالفعل لما سبق من مذهبهم ان مقابل هذه
الامور لا يكون الا لماله مادة وكانت عاقلة لذاتها ولجميع الكليات غير مدركة للجزئيات
لما سيأتي تقريرها اقول لما بين المصنف ان العقول عندهم جواهر
مجردة تفرع عليه باحكام منها ان العقول لا يجوز ان تكون حادثة بمعنى ان
يكون وجودها مسبوقا بالعدم لما سبق في آخر الفصل الرابع من الكتاب الاول

ان الحدوث بالمعنى المذكور يستدعى تقدم مادة ومنها انها لا يجوز ان تكون فاسدة اذ كل فاسد يكون فساده حادثا لحصوله بعد البقاء وكل حادث مسبوق بمادة فهى مادى
ومنها ان انواعها منحصرة فى اشخاصها لما سبق فى الفصل الثالث من الكتاب الاول
فى فرع ان التعدد فى اشخاص النوع هو بحسب موادها وحيث لا مادة لها فيكون انواعها
منحصرة فى اشخاصها ومنها انها جامعة لكمالاتها بالفعل اى جميع كمالاتها اللايقة بها
حاصل لها بالفعل لان حدوث الكمالات يقتضى المادة لما عرفت ان كل حادث مادى
وقوله لما سبق من مذهبهم ان مقابل هذه الامور لا يكون الا لماله مادة اشارة الى ما
ذكرنا ومنها انها عاقلة لذواتها ولجميع الكليات غير مدركة للجزئيات اما انها عاقلة
لذواتها فلان التعقل عبارة عن حصول صورة المعقول عند العاقل وذواتها لا استحالة
فى تعقلها فيكون عاقلة لها ولما انها غير مدركة للجزئيات فلما سياتى فى البحث الرابع
ان العقول مجردة وادراك الجزئيات انما يكون بالة جسمانية قال الثالث فى
النفوس الفلكية احتجوا بان حركات الافلاك غير طبيعية والا لكان المطلوب بالطبع مهروبا
بالطبع ولا قسرية لان القسر انما يكون على خلاف الطبع ويكون على موافقة القاسر فى الجهة والسرعة
والبطوء فهى اذن ارادية فلها محركات مدركة اما متخيلة واما عاقلة والاول باطل لان
التخيل الصرف لا يتبعه حركات دايمة باقية على نظام واحد وكل عاقل مجرد لما سنذكر فثبت
ان محركات الافلاك جواهر مجردة عاقلة وليست هى المبادى القريبة للتحريك فان للحركات
الجزئية منبعثة عن ارادات جزئية تابعة لادراكات جزئية لا تكون للمجردات بل القوى
جسمانية فايضة عنها شبيهة بالقوة الحيوانية الفايضة عن نفوسنا على ابداننا ونسمى
نفوسا جزئية والمشهور انها عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب اذ
المقصود منها جلب المنافع ودفع المضار وهما محالان عليها اقول لما فرغ
عن بحث العقول شرع فى النفوس وقد عرفت انها علوية وسفلية والعلوية هى
النفوس الفلكية واحتج الحكماء فى اثباتها بان الافلاك متحركة على الاستدارة فحركاتها
لا يخ اما ان تكون طبيعية او قسرية او ارادية والاول محال لان المتحرك بالحركة الطبيعية

لان تعقل الكليات ينبغى ان تكون حاصلة عندها وانما قلنا انها عاقلة ادراكها الكليات من الكمالات اللايقة بها ع

طالب لحالة ملايمة لطبيعته هارب عن حالة منافرة وهى كونه لا فى حيزه الطبيعى
كالحجر النازل فلو كانت حركاتها طبيعية لزم ان يكون المطلوب بالطبع بعينه مهروبا عنه
بالطبع واللازم ظاهر البطلان واما الملازمة فلان كل نقطة فرضت يكون حركة الفلك
اليها بالاستدارة عين حركته عنها فيكون المطلوب بعينه هو المهروب عنه والثانى ايضا
محال لوجهين آ ان المراد بالقسر الزام بما يكون غير مقتضى الطبع وحيث بينا ان حركاتها
تمتنع ان تكون لمقتضى الطبع فلا يمكن ان تكون قسرية ب ان الحركة القسرية يجب ان يكون
على موافقة القاسر فى الجهة والسرعة والبطوء وح لو كانت حركاتها قسرية لم يكن مختلفة
فى الجهة والسرعة والبطوء وليس كذلك فان حركة الفلك الاعظم من المشرق الى المغرب وحركة
فلك البروج بالعكس وحركة الاول فى غاية السرعة وحركة الثانى فى غاية البطوء ولقايل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون هناك قواسر مختلفة واذا بطل الاول والثانى تعين الثالث
وهو كونها ارادية واذا كانت ارادية فلا بد لها من محركات ويجب ان يكون تلك
المحركات مدركة لما مر من ان الحركة بالارادة لا تصدر الا عن قوة شاعرة لها وتلك الحركات
المدركة لا يخ اما ان تكون ادراكها بالتخيل او بالتعقل والاول باطل لان التخيل الصرف من
القوى الجسمانية يمتنع ان يتبعه حركات دايمة باقية على نظام واحد لما سياتى ان القوى
الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية فتعين ان يكون بالتعقل فيكون هى جواهر
عاقلة وكل عاقل مجرد لما سنذكره ان شاء الله تعالى فثبت ان محركات الافلاك جواهر مجردة
عاقلة وهى المراد بالنفوس الفلكية وليست تلك النفوس مبادى قريبة للتحريك لان حركاتها
جزئية تتجدد وتنصرم والحركات الجزئية المتجددة المنصرمة تكون منبعثة عن ارادات
جزئية والارادات الجزئية تكون تابعة لادراكات جزئية لما عرفت ان الارادة لا تكون
الا عن قوة مدركة فيكون تابعة للادراك وحيث هى جزئية لا يكون تابعة الا لادراكات
جزئية وح لا يجوز ان تكون النفوس هى المبادى القريبة لحركاتها لان الادراكات الجزئية
لا تكون للمجردات كما سياتى فيكون المبادى القريبة للتحريك تلك الارادات الجزئية
وتلك الارادات مستندة الى قوى جسمانية فايضة عن تلك النفوس المجردة على اجسام الافلاك



وهي شبيهة بالقوة الحيوانية الفائضة عن نفوسنا الناطقة على بلدننا وتسمى تلك
القوى بالنفوس الجزئية وهي منطبعة في الجسم والنفوس الكلية مفارقة والمشهور ان
الفلكيات عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب لان المقصود
من هذه الاشياء جلب المنافع ودفع المضار وهما محالان عليها لانها انما يتصوران في
اجسام ينفعل ويتغير من حال ملايمة الى حال غير ملايمة حتى اذا رجعت الى الحال الملايمة
التذت واذا صرفت عن الملايمة غضبت واهتمت وقد بان ان الفلكيات لا يجوز
عليها الانفعال والتغير اصلا قال الرابع في تجرد النفوس الناطقة وهو
مذهب الحكماء وجمعة الاسلام منا ويدل عليه العقل والنقل اما العقل فمن وجوه آ ان
العلم بالله تعالى وبساير البسايط لا ينقسم والا فجزؤه ان كان علما به كان الجزء مساويا للكل
وهو محال وان لم يكن فالمجموع ان لم يستلزم زايدا فكذلك وان استلزم فيعود الكلام اليه
ويتسلسل فمحله غير منقسم وكل جسم وجسماني منقسم فمحل العلوم ليس بجسم ولا جسماني ونوقض
بالنقطة والوحدة وانقسام الجسم الى ما يساويه في الجسمية اقول اختلف اراء
القوم في ان ما يعني به كل احد منا بقوله انا ماذا فقال طايفة من المتكلمين وغيرهم
وهو هذا الهيكل المحسوس فقط وهو مذهب سخيف جدا وذهب الباقون الى انه امر وراء
هذا الهيكل ثم اختلفوا في انه داخل فيه او خارج عنه فذهب جماعة من القدماء واكثر
المتكلمين الى انه داخل فيه ثم اختلف هؤلاء في انه جسم او جسماني اولا هذا ولا ذاك
على ثمانية عشر قولا كما سيأتي بالتفصيل وذهب جمهور الفلاسفة وطايفة من قدماء
المعتزلة وبعض الامامية والغزالي والراغب الى انه شيء خارج عنه مجرد ليس بجسم
ولا جسماني واحتجوا بوجوه من الدلايل العقلية والنقلية اما العقلية فمنها ما سمعته آ انا
نتصور البسايط كالواجب تعالى وغيره والعلم بالبسيط لا يجوز ان يكون منقسما لانه لو انقسم
لانحل اما ان يكون كل واحد من اجزايه علما بذلك المعلوم البسيط اولا وكلا القسمين باطل
اما الاول فلان جزء العلم بالبسيط لو كان علما به لكان الجزء مساويا للكل في تمام الحقيقة واما
الثاني فلان كل واحد من اجزاء العلم اذا لم يكن علما به فمجموع اجزاء العلم ان لم يستلزم امرا

في تجرد النفس الناطقة



زايدا على تلك الاجزاء لزم ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به ايضا لان كل واحد
من تلك الاجزاء لم يكن علما به والتقدير ان مجموعها لم يستلزم امرا زايدا فلا يكون
علما بالضرورة وان استلزم المجموع امرا زايدا فيكون العلم بذلك المعلوم تلك الاجزاء
وذلك الزايد فيعود الكلام اليه ويتسلسل واذا لم يكن العلم بالبسيط منقسما ينبغي
ان لا يكون محل ذلك العلم ايضا منقسما اذ لو انقسم لزم انقسام العلم لانه حال فيه والحال
في المنقسم منقسم فثبت ان محل العلوم اي محل العلم بالواجب ومحل العلم بغيره من
البسايط شيء مجرد ليس بجسم ولا جسماني اذ كل جسم وجسماني فهو منقسم وذلك المحل
ليس الا النفس فيتركب القياس من الاول هكذا النفس محل العلوم ومحل العلوم ليس
بجسم ولا جسماني ينتج النفس ليست بجسم ولا جسمانية وقيل على هذا الدليل انه منقوض
بالنقطة فانها حالة في الخط وهو منقسم مع عدم انقسام النقطة وكذا منقوض بالوحدة
فانها قايمة بكل موجود حتى الكرة ولا يلزم انقسامها بانقسام محلها وانقسام الحال بانقسام
المحل انما يلزم على تقدير كون الحلول حلول السريان فما ذكرتم ان الحال في المنقسم منقسم
لا يكون كليا سلمنا لكن لا نم ان كل جسم وجسماني فهو منقسم فان النقطة جسمانية وهي
منقسمة وكذا منقوض بانقسام الجسم الى ما يساويه في الجسمية فانا لما مثلا اذا قسمته
بقسمين او اكثر يصير كل واحد جزء منه مع ان كل واحد من تلك الاجزاء يساويه في الحقيقة
الماهية وح لا يتم ما ذكرتم من ان العلم بالبسيط لو انقسم لا يجوز ان يكون كل واحد علما
بذلك المعلوم والا لكان الجزء مساويا للكل في تمام الحقيقة ولو قدم المصنف هذا
البعض على الاولين لكان انسب وايضا للقايل ان يقول يلزم مما ذكرتم ان يكون
النفس جسما او جسمانية لانها كما يتصور البسايط يتصور المركبات وصورة المركب تكون
منقسمة وهي حالة في النفس فيلزم انقسام النفس قال الثاني ان العاقل
قد يدرك السواد والبياض فلو كان جسما وجسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض في
جسم واحد ومنع بان صورة السواد والبياض العقليين لا تضاد بينهما ونوقض بتصور
هذا السواد وهذا البياض اقول هذا هو الوجه الثاني من الوجوه

الدالة على تجرد النفوس الناطقة وتقريره ان العاقل يدرك السواد والبياض معًا
وكل ما يدركهما معًا لا يكون جسما ولا جسمانيا ينتج ان العاقل الذى هو النفس
لا يكون جسما ولا جسمانيا اما الصغرى فلانا نحكم بين السواد والبياض بالتضاد
والحكم بالتضاد بينهما انما يمكن حالة تصورهما معًا واما الكبرى فلان التعقل عبارة
عن حصول صورة المعقول فى العاقل وح لو كان العاقل للسواد والبياض جسما او جسمانيا
لزم اجتماع السواد والبياض لكن اللازم باطل لاستحالة اجتماع الضدين فى موضع
واحد فالملزوم كذلك واعترض على هذا الدليل اولا بمنع الكبرى فانا لا نم ان
العاقل لو كان جسما او جسمانيا لزم اجتماع الضدين اذ لا تضاد بين صورتى
السواد والبياض بل التضاد انما يتحقق بين السواد والبياض الخارجيين ثم قيل انه
منقوض بتصور هذا السواد وتصور هذا البياض فان المدرك لهما ليس بنفس
عند الحكماء لكونهما جزئيين والنفس لا تدرك الجزئيات عندهم مع انهم لا يقولون
بالتضاد بينهما وفيه نظر قال الثالث لو كان العاقل جسمًا
او حالا فيه لزم تعقله دايما او امتنع تعقله دايما لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين
فى مادة واحدة واللازم باطل فالمقدم مثله وهو ضعيف لان الصورة العقلية
عرض فلا تماثل الجوهر وايضا هى حالة فى القوة الحالة فى العضو والصورة الخارجية
حالة فى مادته فلا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع اقول هذا هو الوجه
الثالث وتقريره ان العاقل لو كان جسما او حالا فيه سواء جعلت ذلك الجسم الذى هو عين
العاقل البدن او بعضا منه كاحد الاركان الاربعة وسواء قلت ان محله مجموع البدن
او عضو منه مثل قلب او دماغ لكان دايم التعقل له او لم يتمكن من تعقله اصلا واللازم
باطل لان البدن كله واى جزء مما تركب منه البدن واى عضو فرض من اعضايه انما نعقله
فى وقت ونغفل عنه فى اخر فالملزوم مثله بيان الملازمة ان تعقل العاقل لشئ عبارة عن
حصول صورته له مقارنة اياه وصورة ذلك الجسم الذى هو عين العاقل او ما حل فيه
العاقل دايما حاصلة له لا ينفك عن مادته وح لا يخ اما ان يكون تلك الصورة كافية
في تعقله

فى تعقله له او لا فان كفت لزم ان يتعقله دايما لان صورته دايما مقارنة له والتقدير
انها كافية فى تعقله له وان لم يكف لزم امتناع تعقله دايما لان تلك الصورة اذا لم يكن
كافية فى تعقله له كان تعقله لحصول صورة اخرى متجددة مماثلة لصورة ذلك الجسم
وذلك محال اذ لو حصل له صورة اخرى مماثلة لصورته لكانت تلك الصورة مقارنة
لمادة ذلك الجسم لان مقارن الحال مقارن للمحل لكن يمتنع ان يقارن المادة صورة اخرى
مماثلة لصورته لاستلزام اجتماع المثلين فى مادة واحدة وهو ممتنع قال وهو
ضعيف لوجهين ا ان الصورة التى تحصل من تعقل الشئ عرض والصورة الخارجية
جوهر فلا يكونان متماثلتين ب الصورة العقلية حالة فى القوة العاقلة الحالة
فى عضو من الاعضاء والصورة الخارجية حالة فى مادته ولا نم ان مثل هذا الاجتماع ممتنع
لا بد له من دليل ولقايل ان يقول يلزمكم بتعين هذا الدليل ان يكون النفس عاقلة بصفاتها
ولوازمها ابدا او لم يكن عاقلة بشئ منها اصلا بتعين ما ذكرتم قال الرابع القوة
العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية لانها تقدر على ادراك الاعداد والاشكال التى
لا نهاية لها ولا شئ من القوى الجسمانية كذلك لما سنذكره فى باب الحشر واعترض عليه بان
عدم تناهى المعقولات ان عنيتم به ان العاقلة لا تنتهى الى معقول الا وهى تقوى على تعقل
معقول اخر فالقوة الخيالية كذلك وان عنيتم به انها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة
فهو ممنوع اقول هذا هو الوجه الرابع وتقريره ان القوة العاقلة تقوى
على تعقل معقولات غير متناهية ولا شئ من القوى الجسمانية كذلك فلا يكون
القوة العاقلة من القوى الجسمانية اما الصغرى فلانها تقدر على ادراك الاعداد والا
شكال ولا شك ان كلا منهما غير متناهية واما الكبرى فلما سياتى فى البحث الرابع
من باب الحشر والجزاء عند نفيهم دوام الثواب والعقاب وهو مذكور فى قوله فان
قيل الى اخره واعترض عليه بانكم ان اردتم بقولكم القوة العاقلة تقوى على تعقل معقولات
غير متناهية ان القوة العاقلة لا تنتهى الى معقول الا وهى تقوى على تعقل معقول اخر فالكبرى
ممنوعة فان المتخيلة ايضا لا تنتهى الى متخيل الا وهى تقوى على تخيل متخيل اخر وان اردتم

بهان القوة العاقلة تستحضر معقولات غير متناهية دفعة فالصغرى ممنوعة اذا استحضار
ما لا نهاية له دفعة محال قال الخامس الادراكات الكلية ان حلت في
جسم لاختصت بمقدار وشكل ووضع تبعاً لمحلها فلا تكون صوراً مجردة كلية واعترض
عليه بان كلية الصورة انطباقها على كل واحد من الاشخاص اذا اخذت ماهياتها مجردة
عن لواحقها الخارجية وتجردها وعراؤها عن العوارض الخارجية ولا يقدح في ذلك شيء
مما عرض لها بسبب المحل والا لاشترك الالزام اقول هذا هو الوجه الخامس
من الوجوه العقلية وتقريره ان النفس لو لم يكن مجردة لم يكن الادراكات الكلية
صوراً مجردة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان النفس اذا لم يكن مجردة كانت
ذا مادة جسماً او جسمانية والجسماني حال في الجسم وكل جسم لا محالة مخصوص بمقدار معين ووضع
وشكل كذلك فالادراكات الكلية اذا كانت للجسم او الجسماني كان الجسم محلا لها وح لزم
اختصاصها بمقدار معين ووضع وشكل تبعاً لمحلها وكل ما يكون مختصاً بغواشي مادية
من المقدار والوضع والشكل وغيرها لا يكون كلية مجردة واما بطلان التالي فلان
كليتها ظاهرة لصدقها على كثيرين وح لو لم يكن مجردة لكانت مخصوصة بغواشي مادية مما
ذكرنا من المقدار والوضع والشكل فلا يكون مطابقة للافراد التي لا يكون لها ذلك المقدار والوضع
والشكل لكن قد بينا انها مشتركة هذا خلف واعترض عليه بان كلية الصورة عبارة عن
انطباقها على كل واحد واحد من الافراد اذا اخذت ماهيات تلك الافراد مجردة عن لواحقها
الخارجية وعلى هذا لا يلزم من اختصاص الصور العقلية بمقدار معين ووضع وشكل كذلك
تبعاً لمحلها عدم كونها كلية لمطابقتها لماهية الافراد اذا اخذت ماهيات تلك الافراد مجردة
عن لواحقها الخارجية وعلى هذا لا يلزم من اختصاص الصور العقلية بمقدار معين
ووضع وشكل كذلك تبعاً لمحلها عدم كونها كلية لمطابقتها لماهية الافراد اذا اخذت
ماهياتها مجردة وايضا تجرد الصورة عبارة عن عرائها عن العوارض الخارجية لا العوارض
العقلية وح لو عرض لها في العقل بتبعية المحل ما يعرض المحل لا يكون ذلك قادحاً في
تجرده وكليته اذ لو كان ما يعرض المحل قادحاً في كليته والتجرد لاشترك الالزام فانا نقول

ايضا

ايضا نفس زيد مثلا نفس جزئية فينبغي ان لا يحل فيها الصور الكلية والا يلزم من
جزئية المحل جزئية الحال فلا تكون كلية ولا مجردة قال واما النقل فمن وجوه
آ قوله تعالى لا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون
ولا شك ان البدن ميت والحي شيء اخر مغاير له وهو النفس ب قوله تعالى النار
يعرضون عليها غدواً وعشياً والمعروض عليها ليس البدن الميت فان تعذيب الجماد
محال ج قوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية والبدن
الميت غير راجع ولا مخاطب فالنفس غير البدن د انه تعالى لما بين تكوين البدن
وذكر ما يعتوره من الاطوار قال ثم انشأناه خلقاً اخر وعني به الروح فدل ذلك على ان
الروح غير البدن ه قوله عم اذا حمل الميت على نعشه يرفرف روحه فوق النعش
ويقول يا اهلي ويا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي جمعت المال من حله وغير حله
ثم تركته لغيري والتبعة علي فاحذروا مثل ما حل بي والمترفرف فوقه واعلم ان هذه
النصوص تدل على المغايرة بينها وبين البدن لا على تجردها اقول لما فرغ
من الوجوه العقلية شرع في النقلية وذكر منها خمسة اوجه آ انا نعلم بالضرورة ان
بدن المقتول وما هو حال فيه من القوى الجسمانية ليس بحي ولا ممن يرزق بعد القتل
سواء قتل في سبيل الله او غيره لكن قال الله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله
امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون وقوله صدق وكلامه حق فيجب ان يكون هناك
امر اخر مغاير للبدن وما هو حال فيه غير جسم ولا جسماني فيكون مجرداً ب انه تعالى
ذكر ان الكفار بعد موتهم معذبون في قوله النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ولا يجوز
ان يكون مراده تعالى به ابدانهم لانها بعد الموت كالجمادات وتعذيب الجماد محال فيلزم
ان يكون النفس شيئاً غير جسم ولا جسماني ج ان النفس لو لم يكن امراً مغايراً للبدن
لما صارت بعد الموت مامورة بالرجوع الى الله تعالى لكن التالي باطل لقوله تعالى يا ايتها
النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية والملازمة ظاهرة لان البدن بعد
الموت كالجماد والجماد لا يصير مأموراً بشيء فثبت انه امر مغاير للبدن د ان الله تعالى

لما بيّن تكوين البدن وانشاءه وفرغ من ذكر ما يعتوره من التغيرات واختلاف
احواله في كل طور من كونه نطفة فعلقة فمضغة فعظاما مكسوة بلحم قال
ثم انشاناه خلقا اخر وذلك الخلق ليس الا النفس فيكون غير البدن وما هو حال
فيه ٥ قوله ثم اذا حمل الميت على نعشه ترفرف روحه فوق النعش ويقول
يا اهلي ويا ولدي لا يلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي جمعت المال من حله ومن غير
حله ثم تركته لغيري والتبعة علي فاحذروا مثل ما حل بي يدل ترفرفه على ان
النفس غير البدن ومعنى ترفرف ترتعد وتحرك من قولهم رفرف الطائر اذا حرك
جناحيه حول الشيء ليقع عليه ثم قال ان هذه النصوص النصوص يدل على ان
النفس مغايرة للبدن لا على انها مجردة فلا يثبت بها دعواهم نعم يصير دليلا
على بطلان مذهب القائلين بان النفس هو الهيكل المحسوس فقط قال
واختلف المنكرون له فقال ابن الروندي انه جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام
انه اجسام لطيفة سارية في البدن وقيل قوة في الدماغ وقيل في القلب وقيل
ثلث قوى احديها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكمية والثانية في القلب وهي
النفس الغضبية وتسمى حيوانية والثالثة في الكبد وهي النفس النباتية والشهوانية
وقيل الاخلاط وقيل المزاج اقول المراد بقوله المنكرون هم الذين
ينكرون تجردها ولم يذكر المصنف المذاهب كلها وانا اذكر ما قيل فيها قال
ابن الروندي هي جزء لا يتجزى في القلب وهذا قول بانه ليس بجسم ولا جسماني
لكنه متحيز فحسب وكن انت حاكما في البواقي من الاقوال الاتية لتعلم كم منها يدل
على ان النفس جسم وكم منها يدل على انها جسمانية وقال النظام انها اجسام
لطيفة حية بذواتها سارية في اعماق البدن لا يتطرق اليها الخلل والتبدل
وبقاؤها فيها هو الحيوة وانفصالها عنها هو الموت وقيل هي قوة في الدماغ مبدا الحس
والحركة وقيل ليست هي القوة بل هي ارواح متكونة في الدماغ صالحة لقبول الحس
والحركة وقيل هي قوة في القلب مبدا لحيوة جميع البدن ولا فاعيلها المخصوصة

بها

بها وقيل ليست هي تلك القوة بل اجسام متكونة في البطن الايسر من القلب
ينفذ في الشرايين الى جميع البدن وقيل هي ثلث قوى احديها في الدماغ
وهي النفس الناطقة الحكمية والثانية في القلب وهي النفس الغضبية وتسمى
قوة حيوانية والثالثة في الكبد وهي النفس الشهوانية وتسمى قوة نباتية
وقيل الاخلاط الاربعة الدم والصفراء والبلغم والسوداء وقال الاطباء
النارية هي المزاج وقيل هي النارية في البدن لان خاصية النفس الادراك والحركة
وهما من خاصية النار اما الحركة فظاهرة واما الادراك فلانه هو الاشراق
والاشراق من خواصها وهذا القول عند التحقيق ما قاله الاطباء من ان مدبر
البدن هو الحرارة الغريزية وقيل هي الهواء لان الهواء جسم لطيف يدخل
في المنافذ الضيقة وقيل الاشكال المختلفة وتحرك الجسم الذي دخل فيه كالزق
المنفوخ والنفس تصا كذلك وقيل هي الماء لان الماء هو سبب النشو والنمو
وما ذكروا من موجبين في الشكل الثاني وقيل هي العناصر الاربعة والشهوة
والغضب وقيل هي الدم وقيل انه اجزاء اصلية باقية من اول العمر الى اخره
وهو قول اكثر المتكلمين وقيل هي صفة الحيوة وقيل هي تناسب الاركان
والاخلاط وقيل هي الشكل والتخطيط قال الخامس في حدوث
مطلب في حدوث النفس النفس المليون لما بينوا ان ما سوى الواحد الواجب لذاته فهو محدث
اتفقوا على حدوثها الا ان قوما جوزوا حدوثها قبل حدوث البدن لما روي
في الاخبار ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام ومنع اخرون
لقوله تعالى ثم انشاناه خلقا اخر وخالف ارسطاطاليس من قبله وشرط حدوثها
لحدوث البدن واحتج بان النفوس متحدة بالنوع والا لكانت مركبة لاشتراكها
في كونها نفسا وكانت جسما لان كل مركب جسم فلو وجدت قبل البدن لكانت
واحدة لان تعدد افراد النوع بالمادة ومادتها البدن فلا يتعدد قبله ثم اذا
تعلقت ان بقيت واحدة لزم ان يعلم كل احد ما علمه الاخر وان لم يبق كانت

منقسمة والمجرد لا ينقسم وقيل عليه المفهوم من كونه نفسا كونه مدبرا وهو
عرضي لا يلزم التركيب من الشركة فيه وان سلم فلا نم ان كل مركب جسم كيف
والمجردات باسرها متشاركة في الجوهرية ومتخالفة بالنوع وان سلم الاتحاد
بالنوع فلم لا يجوز ان يتعدد قيل هذه الابدان يتعدد ابدانا اخر وعمدتهم الوثقى
في بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس وهي ان البدن اذا استكمل فاض عليه
لعموم الفيض وجود الشرط فلا يتصل به اخرى لان كل واحد يجد ذاته واحدا
لا اثنين فاثبات الحدوث به دور **اقول** اختلف العقلاء في
ان النفوس البشرية هل هي حادثة او قديمة فالمليون لما بينوا ان ما سوى
الواحد الواجب لذاته محدث لم يمكنهم القول بقدمها فاتفقوا على انها حادثة
لكن اختلفوا في ان حدوثها قبل البدن او معه فذهب قوم منهم الى الاول
لما ورد في الحديث ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام وغير ذلك
وذهب اخرون الى الثاني لقوله تعالى ثم انشاناه خلقا اخر واما الحكماء فقد
اختلفوا فيها فذهب افلاطون ومن قبله الى انها قديمة لانها لو كانت حادثة
لكانت مادية لوجوب مسبوقية كل حادث بمادة كما عرفت من تقدم الامكان
على وجود الحادث واحتياجه الى محل لكن النفس قد بينا انها مجردة فتكون
قديمة وهو ضعيف لما عرفت وخالفهم ارسطاطاليس واتباعه وذهبوا
الى انها حادثة تحدث عند حدوث البدن والعجب ان ارسطاطاليس واتباعه
اتفقوا على ان الحدوث الزماني يستدعي تقدم مادة ومدة وان النفس مجردة
عن المادة ثم قالوا انها حادثة وحيث ادرج المصنف في احتجاجه على كونها
حادثة والاعتراض عليها ثلث مسايل اذكرها قبل تقرير ماذكرنا من الحجة
الاولى في ان النفوس البشرية هل هي مختلفة بالحقيقة ام متحدة بالنوع
متفقة بالحقيقة فذهب قوم من المتقدمين الى الاول وهو اختيار ابي البركات
واحتجوا عليه بانها مختلفة في العوارض مثل العفة والجود والذكاء والبلادة
وغير ذلك

وغير ذلك وهذا الاختلاف لا يجوز ان يكون بسبب المزاج اذ الانسان قد يكون
بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون حار المزاج وفي غاية البلادة وقد يكون
بالعكس وقد يتبدل المزاج وتبقى هذه العوارض بحالها ولان يكون من الاسباب
الخارجية لانها قد يكون بحيث يقتضي خلفا والحاصل ضده كاخوين مختلفي الاخلاق
من اب وام وكاصحاب الجبال فان اهويتها تقتضي غلظ اخلاقهم وترى كثيرا منهم
بعكس ذلك فظهر ان هذه الامور من لوازم النفوس واختلاف اللوازم يدل على اختلاف
الملزوم وفيه نظر لجواز ان يكون اختلافها باللوازم بسبب اختلاف ما يعرض
لها من الامور الداخلة والخارجة كاختلاف الات الادراكات من القوى وغير ذلك
ولا نم ان موجب اختلافها منحصر فيما ذكرتم وذهب ارسطاطاليس ومن تابعه
الى الثاني واحتجوا بوجهين آ انها داخلة تحت حد واحد وهو كونها جواهر
مجردة لها تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وفيه نظر اذ الحد انما يكون بالنسبة
الى المعنى الا الجزئيات والمعنى الكلي يجوز ان يكون نوعا وان يكون جنسا ولو صح
ذلك لزم ان يكون الجنس متفق الحقيقة ب ما ذكره المصنف في المتن الثانية
في ان البدن الواحد لا يكون له الا نفس واحدة ولا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد
وهذا امر ضروري لم يخالف فيه احد من العقلاء اذ لو جاز ان يكون لبدن واحد
نفسان لكان الشخص الواحد ذاتان وهو باطل بالضرورة اذ كل احد يجد ذاته واحدة
لا اثنين ولو تعلق نفس واحد ببدنين لوجب ان يكون معلوم احدهما معلوم الاخر
وان يكون كل واحد منهما متصفا بما اتصف به الاخر من العلم او الجهل وغيرهما
وهو باطل بالضرورة **الثالثة** في التناسخ اتفق المليون والحكماء القايلون
بحدوث النفس على بطلان التناسخ على معنى ان النفس التي صارت مبدا
لصورة زيد مثلا لا ينتقل الى بدن اخر ليصير مبدا صورة له واحتجوا عليه بوجهين
آ ان النفس قد بينا انها حادثة فحدوثها يكون مستندا الى علة قديمة اذ
لو كان مستندا الى الحادث لزم التسلسل ويكون حدوثها موقوفا على حصول

شرط ولولا لم يكن حدوثها في الوقت المعين أولى من حدوثها في ساير الاوقات وذلك
الشرط هو حدوث البدن الصالح لقبول تعلقها فاذن حدوث البدن علة
لفيضان النفس عن المبداء القديم والبدن الحادث اذا استكمل فاض عليه من المبداء
القديم نفس لعموم فيضه ووجود الشرط الذى هو البدن وح لو اتصل به اخرى
على سبيل التناسخ لزم ان يكون لكل شخص ذاتان وهو محال لما بينا ان كل
احد يجد ذاته واحدا لا اثنين وفيه نظر لانه مبنى على حدوث النفس وقد عرفت ما فيه
سلمنا لكن لم لا يجوز ان يتعلق النفس المستنسخة ويصير ذلك مانعا من حدوث نفس اخرى
ب انه لو تعلق النفس ببدن اخر لتذكرت تلك الاحوال لان محل التذكر وهو
البدن حاصل وفيه نظر لجواز ان يكون تذكر احوال كل بدن مشروطا بالتعلق به وقال
قوم من قدماء الفلاسفة وبعض البراهمة انه جايز ثم اختلف هولاء فمنهم من قال
النفس الانسانية لا يتعلق الا ببدن انسانى ومنهم من قال ينتقل الى بدن ساير الحيوان
ومنهم من قال ينتقل الى النبات ايضا ومنهم من جوز انتقالها الى الجماد ايضا فالطايفة
الاخيرة يجعلونه اربعة اقسام نسخا لو انتقل الى بدن انسانى ومسخا لو انتقل الى
بدن غيره من الحيوانات وفسخا لو انتقل الى النبات ورسخا لو انتقل الى الجماد
واذ قد عرفت هذا فلنرجع الى ما احتج ارسطاطاليس على حدوث النفس وتقريره
ان النفوس متحدة بالنوع لانها لو لم تكن متحدة بالنوع لكانت مركبة بيان الملازمة
انها اذا لم يكن متحدة بالنوع كانت مخالفة بالحقيقة وذلك غير جايز لانها لو
اختلفت بالحقيقة بعد اشتراكها في كونها نفوسا بشرية كانت مركبة وبطلان
التالى ظاهر لانها لو كانت مركبة لكانت جسما لان كل مركب جسم وقد بينا انها ليست
بجسم ولا جسمانية واذا ثبت انها متحدة بالنوع وجب ان يكون حادثة عند حدوث
البدن اذ لو وجدت قبل البدن لكانت لا محالة واحدة لان تعدد افراد النوع الحقيقى
بالمادة كما مر وما دتها البدن ولا يتعدد قبله ثم اذا تعلقت ان بقيت واحدة كما
كانت قبل البدن لزم ان يعلم كل احد ما علمه الاخر لان العالم هو النفس وهى واحدة فى
الجميع

فى الجميع وان لم يبق واحدة كانت منقسمة وقد ثبت انها مجردة والمجرد لا ينقسم
وقيل عليه لا نم انها لو لم يكن متحدة لكانت مركبة فان مفهوم كونها نفوسا بشرية
انها مدبرة للبدن وهذا المعنى امر عرضى عرض لها بالنسبة الى ذات البدن ولا يلزم من
الشركة في العوارض التركيب في الماهية سلمنا انه يلزم تركبها لكن لا نم ان كل مركب
جسم كيف يمكنكم القول بهذا والحال ان المجردات كالعقول والنفوس متشاركة في الجوهرية عندكم
متخالفة في بالنوع والحقيقة وح يكون مركبة وليست باجسام عندكم سلمنا انها متحدة بالنوع
ولا يتعدد الا بتعدد الابدان لكن لم لا يجوز ان يكون قبل هذه الابدان متعددة بتعدد ابدان
اخر وقبل تلك الابدان متعددة بابدان قبلها وهكذا ولا يمكنكم ان يقولوا هذا يودى الى التناسخ
وهو باطل لان عمدتكم الوثقى في بطلان التناسخ مبنية على حدوث النفس كما قررنا
فاثبات حدوث النفس به يكون دورا قال السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن
ونقص ما فيه قال الحكماء النفس غير حالة ولا مجاورة للبدن لكنها متعلقة به تعلق
العاشق بالمعشوق وسبب تعلقه توقف كمالاتها ولذاتها الحسيين والعقليين عليه
وهى يتعلق اولا بالروح المنبعث عن القلب المتكون من الطف اجزاء الاغذية فيفيض عليه
قوة تسرى بسريانه الى اجزاء البدن واعماقه فتسير في كل عضو قوى تليق به ويكمل بها
نفعه باذن الحكيم العليم وهى باسرها ينقسم الى مدركة ومحركة والمدركة الى ظاهرة
وباطنة اقول ذكر في هذا البحث ما هو المختار من مذهب الحكماء
المحققين في كيفية تعلق النفس بالبدن وسبب تعلقها وكيفية تصرفها فيه
وما يحصل من القوى المدركة والمحركة قالوا النفس ليست حالة في البدن ولا
مقارنة له لما عرفت انها من المجردات والمجرد لا يكون مقارنا للمادة لكن
لها تعلق بالبدن كتعلق العاشق بمعشوقه وسبب تعلقها به هو ان المعارف والعلوم
ليست حاصلة لها كما هى حاصلة بالفعل للعقول بل جميع كمالاتها ولذاتها الحسيين
والعقليين موقوفة على الات وادوات لا يمكن حصولها الا بواسطة تعلقها بالبدن
فلا جرم يتعلق به وهى في مبداء الامر يتعلق بالروح المنبعث عن القلب والمراد بالروح

وكيفية تعلق النفس بالبدن

المراد بالروح

هو البخار المتكون من لطف اجزاء الاغذية فاذا تعلقت بذلك الروح تفيض
منها عليه قوة تسرى بسريان الروح فى الشرايين الى ساير اعضاء البدن ثم تلك
القوة تثير فى كل عضو قوة لايقة بذلك العضو بها يكمل نفع ذلك العضو من تحصيل
الغذاء والصاقه وتشبيهه كل ذلك باذن الحكيم العليم والقوى الحاملة للبدن
باسرها تنقسم بالقسمة الاولية الى مدركة والى محركة لان تلك القوى اما سبب لادراك
الجزئيات والكليات او سبب للتغذية والتنمية والتوليد فالاول هى المدركة
والثانى المحركة ثم القوى المدركة تنقسم الى قوى ظاهرة والى قوى باطنة لانها ان كانت
سببا لادراك الاشياء الظاهرة يقال لها القوى الظاهرة وان كانت سببا لادراك الامور
الباطنة يقال لها القوى الباطنة قال اما الظاهرة فهى المشاعر الخمس الحواس الظاهرة
فالاول البصر وادراكه بانعكاس صورة من المرئى الى الحدقة وانطباعها فى جزئيها
يكون زاوية مخروطة مفروض قاعدته سطح المرئى وكذلك نرى القريب اعظم من
البعيد وقيل باتصال شعاع مخروط تخرج منها الى المرئى ومنع بانه لو كان كذلك
لتشوش الابصار بهبوب الرياح فلا نرى المقابل ونرى غيره اقول
القوى المدركة الظاهرة هى المشاعر الخمس اى الحواس الخمس الاول البصر وهو قوة مودعة
فى العصبتين المجوفتين اللتين يتلاقيان وتتفارقان من العينين بعد
تلاقيهما واختلف فى لمية الابصار فذهب الرياضيون الى انه لخروج شعاع
من العين على هيئة مخروط راسه عند مركز الباصرة وقاعدته عند سطح المبصر ثم
اختلف هولاء فقال بعضهم ان ذلك المخروط مصمت وقيل انه من خطوط مستقيمة
شعاعية اطرافها مجتمعة عند مركز الباصرة ويمتد متفرقة الى المبصر فما انطبق عليه
اطراف هذه الخطوط فى المبصر ادركه الباصرة وما لم ينطبق فلا وقيل يخرج من الباصرة
الى المبصر خط مستقيم شعاعى ويتحرك على سطحه فى غاية السرعة طولا وعرضا ويحصل
هنا مخروط وهمى وذهب جماعة وهم غير القايلين بخروج الشعاع الى انه لا يخرج
من الباصرة شعاع لكن الشعاع الذى فيها يتكيف بكيفية ما يكون متوسطا بينها

وبين المبصر من الهواء وغيره ويصير ذلك سببا للابصار ويكون هذا الابصار على هيئة
المخروط وذهب الحكماء الطبيعيون الى انه لانطباع صورة المرئى فى الباصرة
ثم اختلفوا فمنهم من ذهب الى ان المبصر هو الصورة المنطبعة فى الباصرة ومنهم
من ذهب الى ان المبصر هو الشئ الخارج لكن انطباع صورته شرط للابصار
وهو اختيار ارسطو واتباعه فانهم ذهبوا الى ان ادراك البصر المرئيات انما هو بسبب
انعكاس صورة من المرئى الى الحدقة وانطباع تلك الصورة فى جزء من الحدقة بحيث
يحصل زاوية مخروطة يكون قاعدة ذلك المخروط على سطح المرئى والمتكلمون انكروا جميع
ذلك ليتمكنوا من اثبات كونه تعالى بصيرا والمصنف مال الى القول بالانطباع بقوله
وكذلك اى ولاجل ان الابصار انما هو بسبب انطباع صورة المرئى فى جزء من الحدقة انا
نرى القريب اعظم من البعيد فان ذلك ليس الا بواسطة كبر الزاوية وصغرها فان المخروطة
التى تحدث من البعيد يكون لا محالة بالنسبة الى القريب صغيرة ضيقة وما قيل ان
القول بالانطباع باطل لانا نرى نصف كرة السماء وانطباعه فى الباصرة محال ولان
الصورة لو انطبعت فى المصقول كالمراة فاما ان ينطبع فى موضع واحد وبطلانه ظاهر
فان الناظرين فى المراة يرى كل منهم الصورة فى مواضع منها ويمتنع حصول موجود حال
واحد فى مواضع ضعيفان لان حال مثال الشئ لا يجب ان يكون كحال عينه قوله
ومنع اشارة الى بطلان القول بخروج الشعاع مطلقا وتقريره ان الابصار لو كان
بخروج شعاع من الباصرة الى المرئى لتشوش الابصار عند هبوب الرياح ضرورة
اضطراب الهواء الحامل للشعاع حينئذ فيلزم ان لا نرى المقابل ونرى غيره لانحراف
الشعاع وليس كذلك وهذا لا يرد على من ذهب الى ان الشعاع لا يخرج من
العين بل يتكيف بكيفية ما يكون متوسطا بينها وبين المبصر من الهواء وغيره
ومما يدل على بطلان القول بخروج الشعاع ان الشعاع اما ان يكون عرضا وهو
باطل لامتناع الانتقال عليه واما ان يكون جسما وهو باطل ايضا اذ يستحيل ان
يخرج الشعاع من العين على تقدير كونه جسما لان حركة ذلك الشعاع ظاهر انها لا تكون

ارادية ولا يكون طبيعية ايضا لوقوعها على الجهات المختلفة وحيث لا طبع
فلا يكون قسرية وايضا نعلم بالضرورة انه يمتنع ان يخرج من جسد تتنام صغرها
جسم ينفذ في جميع الاجسام المتوسطة ويتصل بكرة الثوابت وشرايط الابصار
سياتي في بحث الروية ان شاء الله تعالى قال الثاني السمع وسبب
ادراكه وصول الهواء المتموج الى الصماخ وهو قوة مستودعة في مقعر الثالث
الشم وهو قوة مودعة في زايدتين هما في مقدم الدماغ ويدرك الروايح بوصول
الهواء المتكيف بها اليه وقيل بوصول المختلط بجزء يتحلل من ذي الرايحة ومنع
بان القدر اليسير من المسك لا يتحلل فيه على الدوام ما ينتشر الى مواضع يصل اليها
الرايحة الرابع الذوق وهو منبث في العصب المفروش على جرم اللسان
وادراكه لمخالطة رطوبة الفم بالمذوق ووصوله الى العصب الخامس اللمس وهو منبث
في جميع جلد البدن وادراكه بالمماسة والاتصال بالملموس اقول الثاني
من المشاعر الظاهرة السمع وسبب ادراكه المسموعات وصول الهواء المتموج الى
الصماخ والسمع عبارة عن قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ وقد مر
البحث فيه الثالث الشم وهو قوة مودعة في الزايد بين الشبيهتين بحلمتي
الثدي النابتتين من مقدم الدماغ واختلف في سبب ادراكه المشمومات فقال
قوم سبب ادراكه وصول الهواء المتكيف بكيفية الروايح الى الخيشوم الذي هو
مقدم الدماغ وهذا انما يكون بتكيف الهواء بالرايحة كما في الاشعة لا بنقل الرايحة
من ذي الرايحة الى الهواء لامتناع الانتقال على الاعراض وقيل سبب ادراكه
المشمومات انما هو تحلل اجزاء ذي الرايحة واختلاطها بالهواء الواقع بين ذي
الرايحة والخيشوم وهو بعيد اذ القدر اليسير من المسك يستحيل ان يتحلل منه على
الدوام اجزاء ينتشر الى مواضع كثيرة يصل اليها الرايحة وقيل القوة الشامة يتعلق
بالرايحة ويدركها بدون وصول الهواء المتكيف اليها وبدون تحلل اجزاء ذي
الرايحة كالباصرة فانها يبصر المرئي من البعيد ولم يذكره المصنف لكونه ابعد

من العقل الرابع الذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان
وهو مشروط باللمس وادراكه للاشيا انما يكون بتوسط مخالطة رطوبة الفم بالمذوق
وبوصول المذوق الى العصب المفروش على الملعبة التي هي ظاهر اللسان وينبغي ان
تكون تلك الرطوبة خالية عن مثل طعم المذوق لتخالط ما يرد على اللسان من
المذوقات ويؤدي طعمه ويحصل الاحساس به واليبوسة الخامس اللمس وهو قوة
منبثة في جميع جلد البدن وادراكه للملموسات من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
والملاسة والخشونة والخفة والثقل والصلابة واللين واللزوجة وغيرها
انما يكون بالمماسة والاتصال بالملموس وهل هو قوة واحدة يدرك بها جميع هذه
الكيفيات او قوى متعددة يحتمل الامرين قال واما الباطنة فخمس
الاول الحس المشترك وهو قوة يدرك المحسوسات باسرها فانا نحكم على هذا بانه
طيب الرايحة حلو والحاكم لا محالة يحضره المحكوم به وعليه فلا بد من قوة يدركها
جميعا ومحله مقدم البطن الاول من الدماغ الثاني الخيال وهو قوة تحفظ تلك
الصور فان الادراك غير الحفظ ومحله موخر هذا البطن الثالث الواهمة وهي قوة
تدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو ومحله مقدم البطن الاخير الرابع
الحافظة وهي قوة تحفظ ما يدركه الوهم ومحلها موخر هذا البطن الخامس المتصرفة
التي تحلل وتركب الصور والمعاني ويسمى متفكرة ان استعملها العقل ومتخيلة ان
استعملها الوهم ومحلها الدودة التي في وسط الدماغ والدليل على اختصاص القوى
بهذه المواضع اختلال الفعل بخللها اقول لما فرغ عن الحواس الظاهرة
شرع في الباطنة وهي ايضا خمس لانها اما مدركة او معينة على الادراك والاول اما
مدركة للصور او للمعاني والثاني اما معينة بالتصرف او الحفظ والمعينة بالحفظ
اما معينة لمدركة الصور او للمعاني الاولى المدركة للصور وهي المسماة بالحس المشترك
ويقال لها بنطاسيا وهي قوة يدرك المحسوسات باسرها فان جميع ما يدركه الحواس
الخمس الظاهرة يتادى صورته اليها لكن مدركها ليس نفس المحسوسات الظاهرة

الحواس الباطنة

بل خيالات المحسوسات الظاهرة بالبادية اليها وما يدل على وجود هذه القوة
انا نحكم على محسوس معين بانه ابيض طيب الرائحة حلو ولا بد في الحكم من حضور المحكوم به
وعليه في الحاكم ولا يكون حضورهما في النفس لان النفس لا يرتسم فيها الصور المحسوسة
ولا في الحواس الظاهرة فان الحس الظاهر لا يدرك به غير نوع واحد من المحسوسات
فلا بد من ان يكون فينا قوة يدرك صورة هذه المحسوسات جميعا وهو المراد بالحس
المشترك وللدماغ ثلثة ابطن من طرف الجبهة الى طرف القفا ومحل هذه القوة او هذا
الشعر مقدم البطن الاول من الدماغ وحكمة اختصاصها بمقدمه سرعة انتباه الحيوان
بما يضر وينفع وآلتها التي بها تدرك هذه القوة روح مصبوب في مبادي الاعصاب
الخمسة الممتدة الى الحواس الخمس النابتة من مقدم الدماغ كانه راس عين انشعب
منه خمسة جداول فيؤدي كل حس صورة محسوسة اليها ولهذا يقال لها الحس
المشترك الثانية قوة معينة للحس المشترك بالحفظ وهي المسماة بالخيال والمصورة
وهي قوة تحفظ صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة وهي خزانة
الحس المشترك والذي يدل على وجودها انا نعلم انه كما لا بد فينا من قوة يدرك
صور هذه المحسوسات جميعا فكذلك لا بد من قوة تحفظ للجميع والا فتعدم صورة
كل منها عند ادراك الاخر والالتفات اليه وادراك الصور غير حفظها فيكون هذه
القوة مغايرة للحس المشترك والنفس والحواس الظاهرة وهو المراد بالخيال
ومحلها موخر البطن الاول من الدماغ الثالثة القوة الواهمة وهي قوة يدرك
المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو وكادراك الشاة معنى في الذيب
وادراك الكبش في النعجة وما يدل على وجودها ان مدرك هذه المعاني ليس
النفس لما عرفت ولا الحواس الظاهرة لان هذه المعاني غير محسوسة بالحس
الظاهر ولا الحس المشترك والخيال لكون احدهما مدركا للصور المحسوسات
والاخر حافظا لها والمعاني الجزئية كالعداوة المذكورة له ليست بصور
محسوسة فيكون امرا آخر وهو المراد بالواهمة ومحلها آخر البطن الاوسط

من الدماغ على ما يشهد به الكتب المشهورة وقول المصنف انه مقدم البطن الاخير
ليس بمتعارف الرابعة القوة الحافظة وهي قوة تحفظ المعاني الجزئية التي ادركها الواهمة
وهي خزانة الوهم تحفظ ما ادركه الوهم وتذكره ولذلك سميت حافظة وذاكرة
وهي مغايرة للوهم لان ادراك المعاني الجزئية غير حفظها ومغايرة للخيال ايضا لان
حافظ الصور غير حافظ المعاني والمشهور ان محلها البطن الاخير لا موخر البطن الاخير
كما قال المصنف **الخامسة** القوة المتصرفة وهي قوة تركب الصور الماخوذة
من الخيال كما نتصور حيوانا ذا راسين وبين المعاني الماخوذة من الحافظة كما نتصور
سخاوة زيد مع صداقته وبين الصور والمعاني وهذه القوة اذا استعملها العقل سميت
مفكرة وان استعملها الوهم سميت متخيلة فهي تخدم العقل والوهم في ادراكاتهما
بان تعينهما فيها ومحلها الدودة التي في وسط الدماغ اي مقدم البطن الاوسط منه
وحكمة اختصاصها به ان يكون واسطة بين الصور والمعاني وما يدل على مغا
يرتها لساير القوى ان التركيب والتحليل لا يكونان بقوة مدركة للصور والمعاني
وبما يحفظهما الا فتراق بين الادراك والحفظ وبين التركيب والتحليل والدليل
على اختصاص كل واحدة من هذه القوى بالمحال المذكورة انه اذا فسد محل من المحال
المذكورة اختل الفعل المنسوب الى القوة الحالة فيه وهذه القوى الباطنة
تسمى بالمدركات الباطنة مع ان المدرك منها اثنتان بناء على ان الادراكات
الباطنة لا يتم الا بجميعها **قال** فالمدرك للجزئيات اولا هي
هذه والنفس انما تدركها بواسطة تلك القوى وانطباع صورها فيها لانا لو تصورنا
مربعا مجنحا بمربعين وتصوره النفس لزم تغاير محل الجناحين فانقسام
النفس وهو محال **اقول** لما ذكر ان المدرك للصور والمعاني
الجزئية هي القوى العشر المذكورة اراد ان يشير الى ان النفس هل يدرك
الجزئيات ام لا لاخلاف في ادراكها لها لكن اختلف في ان ادراكها لها هل هي
بنفسها وانطباع صورها فيها كانطباع صور الكليات او بواسطة الآلات فذهب

جمهور الحكماء المحققين الى ان النفس لا تدرك الجزئيات بنفسها بل تدركها
بواسطة القوى المذكورة وانطباع صورها في تلك القوى لا في النفس واستدلوا
عليه بانا اذا تصورنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين هكذا [شكل] ميزنا
لا محالة بين الجناحين المختلفين في الوضع المتفقين في الحقيقة وهذا الامتياز
ليس في الخارج لان ذلك المربع الموصوف ليس بموجود في الخارج بل هو بحسب الفرض
فيكون في الذهن ومحل احد الجناحين يستحيل ان يكون عين محل الاخر والا امتنع
امتياز لان امتياز احدهما عن الاخر ليس بالماهية لاتفاقهما فيها اذ كل منهما مربع
متساوي الاضلاع ولا بشيء من لوازم الماهية لان لوازم الحقيقة الواحدة
يكون مشتركة في افرادها فتعين ان يكون بالمحل لكن محل احدهما مغاير لمحل
الاخر فيكون منقسما وانقسام النفس محال لان كل منقسم اما جسم او جسماني
وقد عرفت ان النفس ليست بشيء منهما فثبت ان ادراك الجزئي للنفس
انما يكون بالالات وهذا مبني على ان النفس ليست بجسم ولا جسمانية
وذهب جماعة الى انها يدرك الجزئيات على الوجه الجزئي بلا توسط
الالات واستدلوا بان المراد بالنفس هو ما يشير اليه الشخص بقوله انا وكل احد
يتمكن ان يقول انا عالم بهذا الانسان وهذا السواد وكل موصوف بوصف
الهذية فهو جزئي فيكون النفس مدركة للجزئيات ولقائل ان يقول لا يلزم
مما ذكرتم ادراكها بنفسها نعم يلزم منه ادراكها الجزئي على وجه جزئي بتوسط
الالة وهو خلاف مذهب ارسطو واتباعه لانهم ذهبوا الى ان النفس لا يدرك
الجزئيات على الوجه الجزئي بل يدركها على الوجه الكلي والمراد بالوجه الجزئي
ان يعلم بوصف الهذية كما يعلم زيدا بوصف كونه هذا وبالوجه الكلي ان يعلم باوصافه
الكلية كما يعلم انه انسان معتدل القامة حسن الوجه ابن فلان في عصر كذا او غير ذلك
من اوصافه الكلية دون الهذية قال اما المحركة فينقسم الى
باعثة تحث على جلب المنافع ويسمى القوة الشهوانية او على دفع المضار وتسمى

القوة الغضبية والى محركة تحرك الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب وارخائها وهي
المبدا القريب للحركة واما القوى الطبيعية اما لحفظ الشخص او لحفظ النوع والاولى
قسمان الاول الغاذية وهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي ليخلف بدل
ما يتحلل الثاني النامية وهي التي تزيد في اقطار البدن على تناسب طبيعي الى غاية
النشو والثانية مولدة يفصل جزءا من الغذاء بعد الهضم ليصير مادة شخص اخر ومصورة
تحيل تلك المادة في الرحم وتفيدها الصور والقوى اقول لما فرغ
عن القوى المدركة شرع في المحركة وهي ينقسم الى اختيارية والى طبيعية اما القوى
المحركة الاختيارية فينقسم الى قوى باعثة على الحركة اي يكون مبدءا بعيدا للحركة
والى قوى محركة اي مبدءا قريبا لها والباعثة ان كانت حادثة اي باعثة على جلب
المنافع يقال لها القوة الشهوانية وان كانت حادثة على دفع المضار يقال لها
القوة الغضبية والمحركة تحرك الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب وارخائها وهي
قوة منبثة في مبادي العضلات واما القوى المحركة الطبيعية فهي القوى المتصرفة
في امر الغذاء وهي اما ان يكون متصرفة في الغذاء لاجل حفظ الشخص او لحفظ النوع
وما كانت متصرفة فيه لحفظ الشخص ان كانت متصرفة في احالة الغذاء الى
مشابهة المغتذي الذي هو الاعضاء لاخلاف بدل ما يتحلل يقال لها الغاذية
وان كانت متصرفة في ازدياد اقطار البدن على تناسب طبيعي احترازا عن السمن
وهو ليس بصواب بل الصواب انه احتراز عن الزيادات الخارجة عن المجرى
الطبيعي كالورم وقوله الى غاية النشو احتراز عن السمن والنمو غير
السمن لانه يوجد بدون السمن كما في الصبي المهزول وبالعكس كما في بعض الشيوخ
وما كانت متصرفة فيه لحفظ النوع فان كان فعلها فصل جزء من الغذاء بعد
الهضم التام وجعله معدا لان يصير مادة شخص اخر ومبداه يقال لها المولدة وان
كان فعلها احالة ذلك الجزء الذي هو مادة شخص اخر في الرحم وافادتها
الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع يقال لها المصورة واما النمو والنبات

الى غاية ثم [illegible] قال بعض الناظرين [illegible]

هذه القوى لان النفوس لا تفيض على الابدان من مبداها الا عند حصول
استعداد خاص للمركب من العناصر يحصل من تفاعل الكيفيات التى احديها الحرارة
واذا تعلقت النفس به ينبعث منها كيفية مناسبة للحيوة يصير آلة لها فى افعالها
وخادمة لقواها وهى الحرارة الغريزية ويضاف الى الحرارتين المذكورتين الحرارة
الغريبة من الخارج ولا شك ان الحرارة تحلل الرطوبة فلولا قوة تتصرف فيما يشابه
البدن بالقوة وتحيله الى ان يشبهه بالفعل ويضيفه اليه ليصير بدل ما يتحلل لفسد
ذلك الاستعداد بسرعة وانقطع تعلق النفس وحيث كانت العناصر متداعية
الى الانفكاك ولم يتمكن القوى الجسمانية من احادها على الاجتماع دائما فلم يمكن بقاء
شخص دايما وكانت العناية الالهية مقتضية لاستبقاء النوع فاحتاجوا الى اثبات
قوة تفصل جزءا من المادة التى حصلها القوة الاولى ويعده مادة شخص آخر اما على سبيل
التولد فيما يسهل اجتماع اجزائه واما على سبيل التوالد فيما تعذر ذلك ولما لم يكن
الجزء المنفصل على مقدار ما ينبغى لشخص كامل احتاجوا الى اثبات قوة اخرى تاخذ
من المادة التى يحصلها القوة الاولى شيا فشيا ويضيفه الى ذلك الجزء المفصول الى
يكمل مقداره فى الاقطار على ما ينبغى وظاهر ان ما يفيد الصور وساير القوى
والاعراض شى وراء هذه القوى المذكورة وبعضهم لا يقول بالمصورة بناء على ان
الافعال المنسوبة اليها من الاشكال والصور والاعراض افعال محكمة يستحيل
صدورها عن قوة بسيطة غير شاعرة بما يصدر عنها ولقايل ان يقول لا ترا
باطلتها سلمنا لكن لم لا يجوز صدورها عنها بحسب استعداد المادة وايضا انما
يستحيل ذلك لو جعلت فاعلة اما لو نسبت الافعال اليها من جهة القبول فلا
استحالة فيه ويظهر من هذا ما قال بعض الشارحين من ان المفيد للقوى
نفس المولود لا القوة المصورة لا يضر طعنا على ما ذكره المصنف لجواز ان يكون
افادتها للقوى من جهة القبول والاعداد لا من جهة الفعل قال
ويخدم القوى الاربع الاخر الجاذبة وهى التى تجذب المحتاج اليه والهاضمة وهى التى
يغير الغذاء

وهى التى يغير الغذاء الى ما يصلح ان يكون جزء المغتذى بالفعل بالفعل ولها اربع
مراتب الاولى عند المضغ الثانية فى المعدة وهى ان يصير الغذاء كالكشك الثخين ويسمى
كيلوسا والثالثة فى الكبد وهى ان يصير الكيلوس اخلاطا وهى الدم والصفراء والسوداء
والبلغم والرابع فى الاعضاء والماسكة وهى التى تمسك المجذوب ريثما يفعل فيها الهاضمة
والدافعة وهى التى تدفع الفضل المهيا للعضو لغيره اقول تخدم القوى
الاربع المذكورة قوى اخرى وهى ايضا اربع الاولى الجاذبة وهى تجذب الغذاء المحتاج
اليه الى كل عضو الثانية الهاضمة وهى قوة تغير الغذاء الى حيث يصلح لان يصير
جزءا من المغتذى بالفعل ولها اربع مراتب فى الهضم الاولى فى الفم عند المضغ
ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تنضج الدماميل فوق ما ينضجه المطبوخة الثانية
فى المعدة بان ينضج بحرارة المعدة ويتحدر ما لطف منه وهو ما يشابه وهو
ماء الكشك الثخين الى الكبد وما كثف منه وهو الثفل الى الامعاء الثالثة فى الكبد
وهو ان يصير الكيلوس بعد الانحدار من المعدة اليه بحرارة الكبد اخلاطا اربعة
هى الدم والصفراء والسوداء والبلغم الرابعة فى الاعضاء فان الاخلاط اذا توزعت
على الاعضاء انهضم ما يخصه انهضاما آخر بحيث يصلح ان يصير جزءا من ذلك العضو
والمسطور فى كتاب القانون ان الهضم الاول فى المعدة وابتداؤه من المضغ لاجل
اتصال سطح الغذاء بسطح الفم واذا انهضم فى المعدة صار كيلوسا شبيها بماء الكشك
الثخين ثم انه بعد ذلك يتحدر ما لطف منه الى الكبد فى طريق العروق التى تسمى
ماساريقا فينضج هناك مرة اخرى ويحدث الاخلاط الاربعة ثم الدم وما يجرى معه
فى ساير العروق ينهضم ثالثا ثم اذا توزع على الاعضاء ويصيب كل عضو القدر المحتاج
اليه ينهضم رابعا والثالثة القوة الماسكة وهى قوة تمسك الغذاء المجذوب الى ان
يهضمه الهاضمة الرابعة الدافعة وهى قوة تمسك الغذاء المجذوب تدفع الفضل المعد لعضو
آخر الى ذلك العضو كالثفل الذى تدفعه من المعدة الى الامعاء ثم من الامعاء الى الخارج
والسوداء التى تدفعها الى الطحال والصفراء التى تدفعها الى المرارة قال

مطلب في بقاء النفس

السابع في بقاء النفس النفس لا تفنى بموت البدن لما سبق من النصوص ونحوها
احتج الحكماء بان النفس غير مادي وكل ما يقبل العدم فهو مادي فالنفس لا تقبل
العدم وقد سبق القول في مقدمتيه تقريرا واعتراضا ثم قالوا لها بعد البدن
شقاوة وسعادة لانها ان كانت عالمة بالله تعالى ووجوب وجوده وفيضان جوده
وتقدس ذاته عن النقايص وكانت نقية عن الهيات البدنية معرضة عن اللذات
الجسمانية التذت بوجدانها نفسها كاملة شريفة منخرطة في سلك المجردات المقدسة
والملايكة المكرمة وان كانت جاهلة معتقدة للاباطيل الزايغة تالمت بادراك
جهلها فالتفاتها الى المعارف الحقيقية وياسها عن حصولها حالة مخلدة وتمنت
العود الى الدنيا واكتساب المعالم وان اكتسبت من البدن هيات ذميمة واخلاقا
ردية عذبت لميلانها اليها بعد حصولها لها مدة بحسب رسوخها ودوامها
فيها حتى يزول جعلنا الله من السعداء الابرار وبعثنا في زمرة الاخيار بمنه وجوده
اقول لما فرغ عن كيفية تعلق النفس بالبدن وتصرفها فيه يريد
ان يذكر حالها بعد قطع تعلقها عن البدن وهي من المسايل المختلف فيها
فذهب كل من قال بحدوثها الى انها باقية بعد قطع التعلق والدليل عليه من
قبل المتكلمين ما سبق من النصوص وهي قوله تعالى لا تحسبن الذين قتلوا الاية
وقوله النار يعرضون عليها وقوله يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك وقوله صلعم
اذا حمل الميت الحديث وغيرها من الوجوه النقلية والعقلية الدالة على بقائها
بعد البدن واحتج الحكماء على بقائها بعده بان النفس غير مادية وكل ما يقبل
العدم فهو مادي ينتج ان النفس لا تقبل العدم وقد سبق القول في تقرير كل
واحدة من مقدمتي هذا القياس اما الصغرى فعند البحث في تجرد النفوس
واما الكبرى فلم يذكرها صريحا لكنه ذكر ما هو قريب منها منه ما ذكره من ان العقول
ليست بقابلة للفساد اذ لو كانت قابلة لكان لها مادة ومنه ما ذكره عند اثبات
المادة ومنه ما ذكره في بحث الحدوث الزماني قوله ثم قالوا اشارة الى ما ذهب اليه

الحكماء

الحكماء المحققون من اثبات المعاد الروحاني وانما ذكرها هنا لكونه دليلا على بقائها
بعد البدن انها اذا اشتغلت بتحصيل الكمالات من المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية
من معرفة حقايق الاشياء والعلم بوجود الله تعالى وبوجوب وجوده وبفيضان
جوده اي بكيفية صدور الموجودات عنه وبنعوت جلاله وتقدس ذاته عن
النقايص وغير ذلك وكانت نقية عن الملكات الردية والهيات البدنية
من الحرص والحسد والغضب وكل ما هو مذموم عند العقل والشرع واعرضت
عن اللذات الجسمانية وتخففت عن التعلقات الحيوانية يحصل لها سعادة
ابدية وهي انها اذا فارقت البدن وجدت ذاتها عالمة بالمفارقات والمقارنات العلوية والسفلية فالتذت بوجدانها ذاتها كاملة شريفة منخرطة
في سلك المجردات القدسية المقدسة عن تطرق النقيصات وزمرة الملايكة
المكرمة بمزايا الكرامات وقوله تعالى ان الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم
اولئك لهم الامن وهم مهتدون اشارة الى مثل هذه النفوس فان العلم بالله تعالى
هو الايمان وتنقية النفس عن الهيات البدنية هو عدم لبسه بالظلم وان اعرضت
عن تحصيل المعارف والعلم واشتغلت بالاباطيل الزايغة عن الحق وتدنست
بالهيات البدنية تحصل لها حينئذ شقاوة ابدية وهي انها اذا فارقت البدن
وجدت نفسها جاهلة عادمة للكمالات فتالمت بادراك جهلها والتفاتها
الى المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية وياسها عن حصولها حالة مخلدة وتمنت
التعلق بالبدن اذ شرط حصول المعارف واكتساب المعالم هو البدن كما قال
عز من قايل حكاية عنها يقولون يا ليتنا نرد ولا نكذب بايات ربنا ونكون من
مبين ربنا ارجعنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل وان اكتسبت المعارف والعلوم
ولم تعتقد الاباطيل لكنها اشتغلت باكتساب الهيات الذميمة والاخلاق الدنية
ايضا فاذا فارقت البدن عذبت بميلانها اليها بقدر حصول تلك الهيات الى ان
يزول ويكون مدة طول التعذيب وقصرها بحسب رسوخها ودوامها فيها

الكتاب الثاني في الالهيات

فالشقاوة التي بحسب الجهل يكون مخلدة والتي بحسب تدنسها بالهيات الجسمانية يكون زايلة واليه اشار بقوله عز سلطانه ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك جعلنا الله بكرمه من السعداء الكاملين الابرار وبعثنا في زمرة المنتجبين الاخيار قال الكتاب الثاني في الالهيات وفيه ابواب الباب الاول في ذات الله تعـ وفيه فصول الاول في العلم به وفيه مباحث الاول في ابطال الدور والتسلسل اما الدور فلان صريح العقل جازم على تقدم وجود المؤثر على وجود اثره ولو اثر الشيء في مؤثره السابق عليه لزم تقدم وجوده على نفسه بمرتبتين وهو محال اقول لما فرغ من الكتاب الاول في الممكنات شرع في الكتاب الثاني في الالهيات اي الابحاث المتعلقة بمعرفة الاله تعـ وصفاته وافعاله وما يتعلق بها وهي من اشرف مطالب هذا الفن وذكر في هذا الكتاب ابوابا ثلثة احدها في ذاته والثاني في صفاته والثالث في افعاله ورعايته لهذا الترتيب لا تخفى ليكون الصفات تابعة للذوات والافعال لكليهما وذكر في الباب الاول ثلثة فصول الاول في العلم به تعـ وفيه ثلثة مباحث الاول في ابطال الدور والتسلسل وانما ابتدا بابطالها وجعله من الالهيات لتوقف اثبات الواجب بالاستدلال على بطلانهما اما الدور فهو توقف الشيء على المتوقف عليه وهو محال لان صريح العقل جازم على ان الشيء ما لم يكن موجودا لم يكن موجدا لغيره ضرورة تقدم وجود المؤثر على وجود اثره فلو اثر ذلك الشيء الذي هو الاثر في مؤثره السابق لزم تقدم وجوده على وجود المؤثر السابق فيلزم منه تقدم وجود الشيء على نفسه بمرتبتين لان وجوده متقدم على ما هو متقدم عليه والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء لا يقال لم لا يجوز ان يكون ماهية كل منهما علة لوجود الاخر فح لا يلزم توقف الشيء على نفسه لان ذلك لا يكون دورا وايضا الماهية ما لم يكن موجودة لا يصير علة لوجود الاخر للعلم الضروري بان علة الموجود لا بد من ان يكون موجودة قبل وجود معلولها ويعود المحذور وهو توقف

الشيء على نفسه لا يقال حقيقة الواجب من حيث هي مقتضية لوجوده فلو كانت العلة موجودة قبل وجود المعلول لزم تقدم وجود الواجب على نفسه وهو محال لان وجود الواجب نفس حقيقته لا يقال الدور واقع في سائر الاضافات فان الابوة موقوفة على البنوة وبالعكس فلا يكون محالا لانا نقول التوقف على قسمين توقف التاخر وهو ان يكون الموقوف عليه بحيث لو لم يتحقق لم يتحقق الموقوف كالجزء والكل وتوقف المعية وهو ان يكون الموقوف متوقفا على كون الموقوف عليه معه والدور المحال هو الاول وذكر فخر الدين الرازي ان العلة القريبة كافية في تحقق المعلول على معنى انا لو قدرنا وجودها مع عدم العلة البعيدة تجب وجود المعلول بالضرورة لاستحالة تخلف المعلول عن العلة القريبة مع ان العلة القريبة موقوفة على البعيدة والمعلول على القريبة فعلمنا ان الموقوف على الموقوف على الشيء لا يجب ان يكون موقوفا على ذلك الشيء وهو ليس بشيء لانه ان اراد بقوله تجب وجود المعلول انه تجب في نفس الامر فهو ممنوع اذ لا يلزم من تقديرنا وجود العلة القريبة مع عدم البعيدة وجود المعلول في نفس الامر لان ذلك انما يلزم لو وجدت العلة القريبة في نفس الامر ولا يلزم من تقديرنا وجودها وان اراد تجب على التقدير فلا م ان التقدير واقع او ممكن لا يقال التقدير ممكن بل واقع فان الابن يوجد مع عدم الجد لانا نقول ان العلة البعيدة على نوعين احدهما ما يجب وجودها عند وجود المعلول كطلوع الشمس عند وجود النهار المعلول لشعاع الشمس والثاني ما لا يجب معه لكن يجب وجودها في الجملة وعلى التقديرين يثبت التوقف في الجملة قال واما التسلسل فيدل على بطلانه وجهان آ انه لو تسلسلت العلل الى غير النهاية فلنفرض جملتين احديهما من معلول معين والاخرى من المعلول الذي قبله وتسلسلتا الى غير النهاية فان استغرقت الثانية الاولى بالتطبيق من الطرف المتناهي يكون الناقص مثل الزايد وان لم تستغرق يلزم انقطاعها والاولى تزيد عليها بمرتبة فيكون ايضا متناهية اقول

التسلسل هو ترتب امور غير متناهية يكون كل واحد منها متوقفا على الاخر وهو
باطل لوجوه ذكر المصنف منها اثنين احدهما عام يدل على بطلانه مطلقا سواء كان
من طرف العلة او من طرف المعلول او منهما جميعا والثاني يدل على بطلانه من طرف العلة
تقرير الاول انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لامكننا ان ناخذ
جملتين احديهما من معلول معين وعلة معينة والاخرى من المعلول الذي قبله او
من العلة ولا شك ان الجملة الثانية تكون اقل من الاولى بواحدة والتقدير ان كلا
منها متسلسلة الى غير النهاية فاذا طبقنا احديهما على الاخرى بان نبدا من ذلك
المعلول المعين الذي اخذنا منه الجملة وناخذ بازاء كل واحد من احاد الجملة الاولى
واحدا من احاد الثانية وهكذا الى غير النهاية فان استغرقت احاد الثانية لاحاد
الاولى يلزم ان يكون الزايد مثل الناقص وهو محال وان لم تستغرق يلزم انقطاع
الثانية والتقدير ان الاولى ليست بزايدة عليها الا بمرتبة واحدة فيلزم
انقطاعها ايضا اذ الزايد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا فيلزم تناهيهما
مع تقدير لا تناهيهما هذا خلف واعترض عليه من وجوه آ انا لا نسلم استحالة كون
الناقص مثل الزايد على تقدير التطبيق فان التطبيق بحسب التوهم مقابلة احاد
احديهما بالاحاد الاخرى والمحال جاز ان يستلزم المحال ب انا لا نم ان الجملة
الثانية لو لم تستغرق الاولى لزم انقطاعها فان توهم انطباق غير المتناهي على
غير المتناهي محال ج ان المحال انما لزم من المجموع فجاز ان يكون المجموع مستلزما
للمحال ويكون كل واحدة من اجزايه بالانفراد غير محال د ان ما ذكرتم منقوض
بالحوادث التي لا اول لها كالحركة والزمان والنفوس الناطقة فانها غير متناهية
عند القائلين بهذه الحجة واجيب عن آ بان عجزنا عن توهم الانطباق
لا يدل على امتناع الانطباق اذ يجوز ان يعجز الوهم عنه ومع ذلك يكون ممكنا بحسب
فرض العقل فان العقل حكم بان الانطباق ان كان ممكنا لزم ان يكون الناقصة
مساوية للزايدة وهو محال وان لم يكن كان بسبب امتناعه تفاوت الجملتين

فبسبب اذا امتناع انطباق جملتين من جنس واحد لا يكون الا بسبب التفاوت
ويتم البرهان وهو الجواب عن ب ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون سبب امتناعه
عدم تناهي الطرف الاخر وعن ج ان المجموع اذا كان محالا كان احد اجزائه محالا
بالضرورة والا لم يكن المجموع محالا وذلك الجزء اما ان يكون في نفسه محالا او على تقدير
تحقق جزء من الاجزاء الباقية لكن هاهنا كل جزء من فرض من اجزاء الجملة ليس بمحال
على تقدير الاجزاء الباقية فيكون احد الاجزاء محالا في نفسه وكل جزء من المجموع كا
لتطبيق واخذ المعلول المعين واخذ قبله بمرتبة ممكن في نفسه غير كون الجملة متناهية
الذي هو ايضا جزء من المجموع فيكون الجملة الغير المتناهية محالا وثبت المدعى وعن د
ان شرط التطبيق كون الاحاد موجودة دفعة اما مع ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات
او وضعي كالخط الغير المتناهي والنقاط المفروضة عليه والجملة من الحركة والزمان
من حيث هي ليست بموجودة بل الموجود ابدا هو جزء واحد فلا يتصور التطبيق
في اجزائها والنفوس الناطقة لا ترتيب فيها لا بالطبع ولا بالوضع فهذا البرهان
لو سلم انما يتم في الاشياء الموجودة في زمان واحد يكون بينها ترتيب لا مطلقا
قيل عليه ان كان المراد بتطبيق الاحاد على الاحاد ان يكون كل فرد من احدى
الجملتين في مقابلة فرد من الاخرى وهذا لا يتوقف على كونها موجودة في زمان
مع ترتيب وان كان المراد تطبيق كل فرد على فرد بالفعل فذلك فيما ذكرتم محال ايضا
لان الجملة الثانية ليس احادها مغايرة لاحاد الاولى اذ هي مفروضة من احاد الاولى وفيه
نظر قال الثاني مجموع الممكنات المتسلسلة محتاج الى كل واحد منها
فيكون ممكنا محتاجا الى سبب وذلك السبب ليس نفسه ولا الداخل فيه لانه لا يكون علة
لنفسه ولا لعلله فلا يكون علة مستقلة للمجموع فهو امر خارج عنه والخارج عن كل
الممكنات لا يكون ممكنا لا يقال المؤثر فيه هو الاحاد التي لا نهاية لها لانه ان اريد به
ان المؤثر الكل من حيث هو كل فهو نفس المجموع وان اريد به كل واحد لزم اجتماع
المؤثرات المستقلة على اثر واحد وهو محال وكان المؤثر داخلا وقد ابطلناه اقول

تقرير الوجه الثاني الدال على بطلان التسلسل هو انه لو تسلسلت العلل والمعلولات
الى غير النهاية لكانت تلك الجملة المتسلسلة ممكنة لتركبها من افراد ممكنة واحتياجها
الى كل واحدة منها ضرورة احتياج المجموع الى كل واحد من اجزائه واذا كان مجموع الممكنات
المتسلسلة ممكنا كان محتاجا الى علة مستقلة لما عرفت ان علة الاحتياج هو الامكان
وتلك العلة لا تخ اما ان تكون نفس المجموع او البعض الداخل او امرا خارجا منه ولا سبيل
الى الاول لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولا الى الثاني لان العلة المستقلة للمجموع
يجب ان يكون علة لكل واحد من افراده والداخل في المجموع يمتنع ان يكون كذلك لاستحالة
كون الشيء علة لنفسه او لعلله واذا كان كذلك امتنع ان يكون علة مستقلة للمجموع
فتعين ان يكون امرا خارجا والخارج عن مجموع الممكنات لا يكون ممكنا والا لم يكن المجموع
المفروض ممكنا فيكون واجبا لذاته مبدأ لتلك الاحاد وهو المطلوب لا يقال الحصر ممنوع
اذ يجوز ان يكون علة المجموع الاحاد التي لا نهاية لها فان الاحاد الغير المتناهية ليست
نفس المجموع اذ اجزاء الشيء غيره ولا البعض الداخل ولا الخارج لانا نقول ان اريد بقوله الا
حاد التي لا نهاية لها علة للمجموع ان مجموع الاحاد من حيث هي مجموع علة فهو باطل لان
الاحاد التي لا نهاية لها نفس المجموع وان اريد به ان كل واحد واحد من احاد المجموع
علة للمجموع فهو باطل لوجهين آ انه يلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص
ب انه على هذا التقدير يكون العلة امرا داخلا وقد بينا بطلانه واورد عليه من وجوه
آ انا نختار ان علة المجموع هو الداخل فيه قوله فلا يكون علة لنفسه ولا
لعلله قلنا لا نسلم ان علة المجموع يجب ان يكون علة لجميع احاده لجواز استغناء البعض
او حصوله بعلة اخرى ب انا نختار ان علة المجموع هو الامر الخارج عن السلسلة قوله
فيكون واجبا قلنا لا نم ان الخارج عن هذه السلسلة يكون واجبا لجواز ان يكون في الوجود
سلاسل مركبة من العلل والمعلولات الغير المتناهية سلمنا انه واجب لكن لا نم انتهاء
الممكنات اليه اذ لا يلزم مما ذكرتم الا كون الواجب علة للسلسلة لا انتهاء الاحاد اليه ولئن
في بيان ابطال التسلسل ج ان الجملة المتسلسلة ان لم يكن لها وجود خاص زايد على وجودات

كل واحد واحد من افرادها فلا نسلم احتياجها الى علة وان كان لها وجود زايد على
وجودات افرادها فلا نم انه لا يجوز ان يكون علتها نفس الجملة لجواز ان يكون للجملة من حيث
ان كل واحد من افرادها موجود بوجود خاص علة لمجموع الافراد من حيث هي موجود بوجود
زايد على وجودات كل واحد واحد على معنى ان يكون جملة الافراد من حيث هي وجودات
علة لوجود الجملة من حيث هي جملة د ان الجملة او المجموع انما يطلق على الاشياء المتناهية
لا على غير المتناهي وح لا يكون قولكم جملة الممكنات المتسلسلة صحيحا واجيب
عن آ بان العلة المستقلة للمجموع يجب ان يكون علة لجميع احاده لانها لو لم يكن
علة لجميع الاحاد لكان لا يخلو من ان يكون بعضها مستغنيا عن العلة او حاصلا بعلة
اخرى فان كان الاول لزم وجود الواجب اذ المراد به موجود مستغن
عن العلة وح يحصل المطلوب لان ذلك البعض المستغني لا يجوز ان يكون واقعا
في الوسط والا لكان معلولا لما فوقه وعلة لما بعده بل كان في الطرف وحينئذ ينقطع
السلسلة به وان كان الثاني لزم ان لا يكون ما فرضناه علة مستقلة للمجموع علة
له لان العلة المستقلة للاشياء هي التي يترتب عليها مجموع تلك الاشياء بدون اعتبار
الغير وههنا ليس كذلك فيلزم الخلف وعن ب بان نقول المراد بالجملة المتسلسلة
مجموع الممكنات المتسلسلة من العلل والمعلولات وح لا يكون الخارج منها ممكنا
واذا كان واجبا يتم المطلوب لان اثبات الواجب وكونه علة للسلسلة يستلزم
انتهاء السلسلة اليه لانه يكون طرفا وكل علة يتصور بعده يكون ممكنا لا واجبا وعن
ج ان وجود جملة الافراد غير وجود كل واحد واحد لان وجودها وجودات الافراد
كلها ووجودات الافراد غير وجود كل واحد وجملة الافراد في وجوداتها مفتقرة الى
كل واحد من الافراد والمفتقر الى الغير ممكن والممكن لا بد له من علة ولا يجوز ان يكون
علة وجوداتها نفس تلك الافراد الموجودة والا لزم تقدم الشيء على نفسه وعن د بمنع
الاطلاق اذ يقال جملة متناهية وجملة غير متناهية قال الثاني في
البرهان على وجود الواجب ويدل عليه وجهان آ انه لا شك في وجود حادث

وكل حادث ممكن والا لم يكن معدوما تارة وموجودا اخرى وكل ممكن فله سبب
وذلك السبب لا بد وان يكون واجبا او منتهيا اليه لاستحالة الدور والتسلسل
الثاني لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا كان له
سبب واجب ابتداء او بواسطة ولا يعارض بانه لو كان واجبا لزاد وجوده لما مر
محتاج الى ذاته فيكون له سبب ملاق او مباين فيلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده
او امكانه لما بينا من ان ذاته من حيث هي هي توجب وجوده بلا اعتبار وجوده وعدمه
اقول لما فرغ عن ابطال الدور والتسلسل شرع في البرهان على اثبات
واجب الوجود واستدل فيه بوجهين آ بحدوث الذوات والصفات والثاني
بامكانها تقرير الاول لو تحقق وجود حادث لزم تحقق وجود الواجب وثبوت
الملزوم ضروري اذ لا شك في وجود حادث فيثبت اللازم بيان الملازمة انه لو وجد
حادث لكان له سبب لان كل حادث ممكن اذ الحادث هو الذي لم يكن ثم كان وكل
ما كان كذلك لا يكون واجبا ولا ممتنعا اذ لو كان واجبا لم يكن معدوما تارة لامتناع
العدم على الواجب ولو كان ممتنعا لم يصر موجودا تارة اخرى لاستحالة وجود الممتنع
فيكون لا محالة ممكنا وكل ممكن لا بد له من سبب تام توجح احد طرفيه على الاخر والا
لزم الترجيح من غير مرجح ولما عرفت ايضا ان علة الاحتياج الى السبب هو الامكان
وذلك السبب ان كان واجبا ثبت المدعى وان كان ممكنا فلا بد من انتهائه الى
واجب والا يلزم الدور او التسلسل وقد بينا بطلانهما وتقرير الثاني انه
لو تحقق موجود لتحقق الواجب والملزوم ثابت بالضرورة اذ لا شك في وجود
موجود فثبت اللازم بيان الملازمة ان ذلك الموجود ان ذلك الموجود ان كان
واجبا ثبت المطلوب وان كان ممكنا كان له سبب لما مر وذلك السبب لا بد من ان
يكون واجبا ابتداء او بواسطة والا لزم الدور او التسلسل الباطلان لا يقال ما ذكرتم
معارض بان يقول لو تحقق موجود لزم ان لا يتحقق الواجب والملزوم ثابت
فكذا اللازم اما الملازمة فلانه لو تحقق الواجب لزاد وجوده على ماهيته لما مر

ان الوجود زايد على ماهيته واذا زاد وجوده كان عارضا لذاته وعارض
الشيء محتاج اليه وكل محتاج ممكن فيكون وجوده ممكنا والممكن لا بد له من سبب
اما ملاق اي ذاته او مباين فسببه ان كان ملاقيا لزم تقدم ذاته بوجوده على
وجوده وان كان مباينا لزم امكان ذاته وكلاهما محال فلا يكون الواجب متحققا
لانا نقول قد بينا ان ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجوده
وعدمه فاذا اخبرنا ان سبب وجوده هو ذاته من حيث هي لا يلزم تقدم ذاته
بوجوده على وجوده اذ الذات من حيث هي لا يكون متصفة بالوجود ولا بالعدم
والحق في الجواب المنع من كون وجوده زايدا لكن لما كان خلاف مذهبه لم يجب
به قال الثالث في معرفة ذاته تعم مذهب الحكماء ان الطاقة
البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعم لانه غير متصور ولا قابل للتحديد لانتفاء التركيب فيه
ولذلك لما سيل موسى عم اجاب بذكر حوادثه وصفاته فنسب الى الجنون فذكر
صفات ابين وقال ان كنتم تعقلون والرسم لا يفيد الحقيقة وخالفهم المتكلمون ومنعوا
الحصر والزموهم بان حقيقته تعم هو الوجود المجرد عندهم وهو معلوم اقول
اختلف الاراء في ان الطاقة البشرية هل تفي بمعرفة ذات الله تعم اي حقيقته
وهل يصير معلوما لاحد كما هو ام لا فذهب الحكماء وطايفة من المتكلمين الى ان حقيقته تعم
غير معلوم لاحد كما هو والمعلوم منه تعم ليس الا الصفات مثل الوجود والوجوب
والعلم والقدرة وغير ذلك واحتجوا بانه لو كانت معلومة لكانت اما بالبديهة
او بالاكتساب وبطلان الاول ظاهر وكذا الثاني لان الاكتساب اما ان يكون
بالحد او الرسم والحد انما يكون للمركب وذاته لا يقبل التركيب بوجه من الوجوه فلا يمكن
اكتسابه بالحد والذي يدل على ان ذاته لا تقبل التحديد ما ورد في الكتاب الالهي انه
لما سأل فرعون عن موسى عم حقيقته الله تعم بقوله وما رب العالمين قال موسى
رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين فاجاب بذكر حوادثه وصفاته
فقال فرعون لمن حوله الا تستمعون اي انا اسأل بما هو وهو يجيب بما لا يطابق ثم ذكر

موسى تنبيها له على ان الله تعالى لا حد صفة اخرى بقوله ربكم ورب ابائكم الاولين
نسبه فرعون الى الجنون لكون جوابه غير مطابق للسؤال فذكر موسى عم صفات
ابين من الصفات السابقة بقوله رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون
اى ما لكم لا ينتبهون انه تعالى بسيط حقيقى لا تعدد له بوجه من الوجوه وكل ما كان كذلك
لا يمكن ان يجاب عنه بالحد واما الرسم فانه ممكن فلا يفيد معرفة الحقيقة وخالفهم
اكثر المتكلمين وقالوا لا نم ان طريق معرفة الشئ منحصر فيما ذكرتم اذ يجوز ان يكون
بالالهام والوحى او بخلق العلم الضرورى او بتصفية الباطن بسبب الرياضة والزموا
الحكماء بان حقيقته معلومة لان الله تعالى عندكم هو الوجود المجرد عن الماهية والوجود معلوم
الحقيقة فيكون حقيقته معلومة وللحكماء ان يقولوا المعلوم هو الوجود المشترك لا وجوده
الخاص قال الثانى فى التنزيهات وفيه مباحث الاول ان حقيقته
لا يماثل غيره والا فالموجب لما به يمتاز عنه ان كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح
وان كان غيره فان كان مثلا فيما عاد الكلام اليه ولزم التسلسل وان كان مباينا كان الواجب
محتاجا فى هويته الى سبب منفصل وكان ممكنا لا يقال الصفة المميزة لذاتها اقتضت
الاختصاص به كالفصل والعلة لانها معلولة الذات فلا يقتضى تعيين العلة كالجنس
والمعلول ولو جاز ذلك لجاز ان يثبت فى لوازم الامثال وقال قدماء المتكلمين
ذاته يساوى ساير الذوات فى كونها ذاتا اذ المعنى به ما يصح ان يعلم ويخبر عنه
وهو مشترك وايضا الوجوه الدالة على اشتراك الوجودية تدل على اشتراك الذات
ويخالفه بوجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام عند الاكثرين وبالحالة
الخامسة عند ابى هاشم قلنا فلعل مفهوم الذات امر عارض لما صدق عليه
واشتراك العوارض لا يستلزم اشتراك المعروضات وتماثلها قال الحكماء
ذاته نفس وجوده المشارك لوجودنا ويتميز عن وجوداتنا بتجرده وعدم العروض
لغيره وقد سبق القول فيه اقول هذا هو الفصل الثانى فيما يجب
تنزيهه تعالى عنه وهو البعض من الصفات السلبية لا كلها لكونها غير متناهية لانه يجب

كل موجود سواه صفة سلبية وهى انه غيره لكل الموجود وانما عبر عنها بالتنزيهات
ولم يذكر فى اثبات الصفات لانها ليست بصفات ثابتة بل هى سلوب يمتنع
سلوبها عليه تعالى كما اذا قلنا انه غير متحيز فان معناه ان التحيز عليه محال
واكثر المتكلمين يسمونها نعوتا وبعض يعكسون الامر والثبوتية سواء كانت كالوجود
والحيوة او اضافية كالوجوب والقدم يسمونها صفات وانما قدمها على الثبوتية
لاستلزامها التوحيد وايضا السلبية تسمى نعوت الجلال والثبوتية صفات الاكرام فراعى
قوله تعالى ذو الجلال والاكرام وذكر فيه خمسة مباحث آ فى ان حقيقته تعالى اى ذاته هل
هو مخالف لساير الذوات ام لا فذهب جمهور المحققين الى ان ذاته تعالى لا يماثل غيره
من الذوات لانه لو ماثل غيره لاحتاج الى ما يوجب امتيازه عن الغير فى ذلك الموجب
ان كان ذاته لزم الترجيح من غير مرجح لان التقدير ان الذوات كلها متساوية
فاقتضاء ذاته امتيازه عن الغير بدون امر اخر ترجيح من غير مرجح وان كان امرا اخر
فلا يخ اما ان يكون ذلك الامر مماثلا له اى صفة له مقارنا او مباينا فان كان الاول اشتغل
الكلام اليه ونقول موجب ذلك الامر اما ان يكون ذاته او امرا اخر ويلزم التسلسل
وان كان الثانى كان الواجب محتاجا فى هويته الى سبب منفصل لان هويته لا يتحقق
الا بامتياز ذاته عن غيره وامتيازه لا يحصل الا بسبب منفصل وكل محتاج فهو ممكن
فعلمنا ان ذاته لا يكون مساويا لساير الذوات ويؤيده قوله تعالى ليس كمثله شئ وهو
السميع البصير اذ على تقدير جعل الكاف زيادة ظاهر فى نفى المثل واما على تقدير عدم
زيادته فقيل ايضا كذلك لانه لو ثبت مثل كان ذاته تعالى مثلا له وح يصدق على المثل انه
مثل مثل لكن لقايل ان يمنع ثبوته تعالى حينئذ فان قلت نفى ثبوته
تعالى محال قلت ثبوت مثله ايضا محال والمحال جاز ان يستلزم
المحال بل الاولى ان يقال لو ثبت مثل وهو يكون لا محالة مثلا لمثل مثله اذ الشئ
كما يكون مثل مثله يكون مثلا لمثل مثله لثبت مثل مثله وهو خلاف المقدر وقيل لو حمل
على نفى مثل المثل لزم نفيه تعالى اذ لو ثبت ح يصدق عليه تعالى انه مثل مثله ويلزم ايضا

التناقض لكونه تم مثلا لمثله ولقايل ان يقول السالبة لا تحتاج الى وجود
الموضوع وح يكون صدقها بانتفاء المثل الاول والثانى فلا يلزم نفيه تم لان
نفيه او التناقض انما يلزم ان لو جعل له مثل حتى يكون هو مثلا لذلك المثل اما على تقدير
انتفا به فلا فان قيل على الدليل لم لا يجوز ان يكون الموجب لامتياز امر غير
الذات وقوله فهو اما ملاق او مباين قلنا انه ملاق قوله فيلزم التسلسل
قلنا ممنوع لجواز ان يكون ذلك الامر لذاته مقتضيا للاختصاص بذاته تم ليميزها
عن البواقى كالفصل فانه لذاته يختص بحصة النوع عن الجنس مع مساواة ساير
الحصص فى الحقيقة وكالعلة فانها لذاتها تختص بمعلول معين لا لامر اخر اجيب
بانه لا يجوز ان يكون ذلك الامر لذاته مقتضيا للاختصاص لان ذلك الامر
حيث هو ملاق للذات يكون صفة لها والصفة معلولة للذات والمعلول
متاخر عن تعين العلة والمتاخر عن العلة لا يجوز ان يكون هو المقتضى لتعين
العلة كالجنس والمعلول فانهما حيث كانا متاخرين عن الفصل والعلة بالوجود
لم يكونا مقتضيين لتعينهما ولو جاز ان يوجب الذات امرا يقتضى ذلك الامر لذاته
اختصاصه بها مع كون تلك الذات مساوية لساير الذوات لجاز ان يتنافى لوازم
الاشياء المتساوية المتماثلة فى الحقيقة وهو محال وذهب قدماء المتكلمين الى ان ذاته
تم مساوية لساير الذوات واستدلوا عليه بان المعنى بالذات هو ما يصح ان يعلم و
يخبر عنه والذوات كلها مشتركة فى هذا المعنى فيكون كلها من حيث هى ذوات
متساوية وبما ذكروا ايضا من الوجوه الدالة على اشتراك مطلق الوجود بين جميع
الموجودات كما مر ذكرها فى صدر الكتاب بان اخذوا مكان الوجود الذات
كما قالوا الذات ينقسم الى ذات الواجب والممكن والمورد يجب ان يكون متساويا
وهكذا فى الجميع فلا احتياج الى الاعادة ثم لما بينوا ان ذاته تم مساو لساير الذوات
فى الذاتية احتاجوا الى بيان ما به يصير ذاته مخالفا لساير الذوات ويمتاز عنها
فقال الترجم ما به يخالف ويمتاز عن البواقى هى صفات الالهية وهى لزوم وجوب الوجود

والقدرة

والقدرة الكاملة والعلم وقال ابو هاشم هى الحالة الخامسة وهى الحالة الالهية التى
هى علة لساير الاحوال فانه يثبت احوالا خمسة الموجودية والحيية والقادرية
والعالمية والالهية ويجعل الحالة الالهية التى هى حالة خامسة الاحوال علة للاحوال
الاربع والجواب ان ما جعلتموه مفهوم الذات وهو ما يصح ان يعلم
ويخبر عنه مفهوم لم لا يجوز ان يكون عارضا لما صدق عليه الذات ويكون
ذلك الامر العارض مشتركا بين الذوات ولا يماثلها فى الحقيقة والوجوه الدالة
على اشتراك الوجود قد مر فسادها وقال الحكماء ذاته تم نفس وجوده المشارك لوجود
الممكنات فى مفهوم الوجود ويتميز عن وجود الممكنات بتجرده وعدم عروضه لغيره
الذى هو الماهية حيث قالوا وجوده تم عين ذاته لكن مطلق الوجود زايد عليه
لكونه مقولا على جميع الوجودات بالتشكيك فيلزم من كون وجوده عين ذاته ان
يكون وجوده مجردا ولا يكون عارضا للماهية ومن كون مطلق الوجود مقولا على
وجوده وغيره من الوجودات بالتشكيك كونه مشاركا لوجودات الممكنات فى مفهوم
الوجود وقد مر ما ذكره المصنف من الوجوه الدالة على ان وجوده ليس عين ذاته
ولا مجردا بل هو عارض للماهية وقد عرفت ايضا جوابها وتحقيق القول فيه فلا نعيد
وانما ذكر قولهم ههنا اعتقادا منه انه يلزم من قولهم ان يكون ذاته تم مساويا
لساير الذوات فى مفهوم الذات لان وجوده عندهم عين ذاته ووجوده مشارك
لوجود الممكنات فى المفهوم كما مر فيكون ذاته مشاركا للذوات فى المفهوم وانت
لو اتقنت مذهب الحكماء فى مباحث الوجود حكمت بكيفية الحال قال
الثانى فى نفى الجسمية والجهة عنه تم الله تعالى ليس بجسم خلافا للكرامية لنا انه تم
لو كان فى جهة وحيز فاما ان ينقسم فيكون جسما وكل جسم مركب ومحدث لما سبق
فيكون الواجب مركبا ومحدثا هذا خلف او لا ينقسم فيكون جزءا لا يتجزى وهو
محال بالاتفاق وايضا فانه تم لو كان فى حيز وجهة لكان متناهيا القدر لما سبق
وكان محتاجا فى تقدره الى مخصص ومرجح وهو محال احتجوا بالعقل والنقل اما العقل

من وجهين آ ان بديهة العقل شاهدة بان كل موجود لابد وان يكون احدهما
ساريا في الاخر كالجوهر وعرضه او مباينا عنه في الجهة كالسماء والارض والله سبحانه
ليس محلا للعالم ولا حالا فيه فيكون مباينا عنه في الجهة ب ان الجسم يقتضي الحيز
والجهة لكونه قايما بنفسه والله سبحانه يشاركه في ذلك فيشاركه في اقتضايهما واما النقل
فايات تشعر بالجسمية والجهة واجيب عن آ بمنع الحصر وشهادة البديهة
لاختلاف العقلاء فيه وعن ب بان الجسم تقتضيهما لحقيقته المخصوصة وعن الايات
بانها لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التاويل فيفوض علمها الى الله تعالى كما هو
مذهب السلف او تاول بما ذكر في المطولات اقول اتفق العقلاء
على انه تعالى ليس بجسم ولا في حيز وجهة الا المجسمة فانهم ذهبوا الى انه جسم وفي جهة وحيز
ثم اختلفت المجسمة في الجهة فقال اكثرهم انه على العرش وقال طايفة من الكرامية
وهم من المجسمة انه تعالى فوق العرش والبعد بينه وبين العرش غير متناه وقال بعض اخر
من الكرامية انه فوق العرش والبعد متناه وجميع ما قالوا باطل اما كونه جسما فلما مر
ان كل جسم مركب وكل مركب ممكن واما كونه في جهة وحيز فلوجهين آ انه تعالى لو كان
في جهة وحيز فلا يخ اما ان يكون منقسما اولا فان كان منقسما كان جسما لان الجسم
هو المتحيز المنقسم وكل جسم مركب والتركيب فيه تعالى محال وان لم يكن منقسما لزم ان
يكون الواجب جزءا لا يتجزى وهو محال بالاتفاق اما عند نفاة الجزء فظاهر واما عند
القايلين به فلانه يلزم ان يكون الواجب اصغر الاشياء تعالى عنه علوا كبيرا ب انه
لو كان في جهة وحيز لكان متناهي القدر لما سبق في تناهي الابعاد وكل متناهي القدر
في تقدره بذلك القدر محتاج الى مخصص ومرجح والاحتياج عليه تعالى محال واحتجت
المجسمة على كونه تعالى في جهة وحيز بالعقل والنقل اما العقل فمن وجهين آ ان
بديهة العقل حاكمة بان كل موجودين فرضا لا يخ حال كل منهما بالنسبة الى الاخر من قسمين
وهو اما ان يكون احدهما ساريا في الاخر كالجوهر والعرض القايم به الساري فيه
او مباينا عنه في الجهة بان يكون احدهما فوق الاخر وتحته كالسماء والارض او في جانب آخر

والله سبحانه موجود والعالم كذلك ونسبته تعالى الى العالم لا يجوز ان يكون من
القسم الاول لانه تعالى ليس محلا للعالم حتى يكون العالم ساريا فيه ولا حالا فيه حتى
يكون هو ساريا في العالم فتعين ان يكون مباينا عنه في الجهة فيكون لا محالة في جهة
الثاني ان الجسم تقتضي الجهة والحيز بالضرورة فانه تعالى ان كان جسما كما نقول فظاهر انه
يكون في جهة وحيز وان لم يكن جسما كما هو عندكم يثبت له الجهة والحيز ايضا
لان اقتضاء الجسم الجهة ليس الا لكونه قايما بنفسه والله تعالى شارك الجسم في القيام
بنفسه فيشاركه في اقتضاء الجهة والحيز لوجود المقتضي لهما وهو المطلوب واما النقل
فايات واحاديث مشعرة بجسميته وكونه في جهة وحيز وهي قوله تعالى الرحمن
على العرش استوى وقوله وجاء ربك وقوله ويبقى وجه ربك وقوله كل شيء هالك
الا وجهه وقوله تجري باعيننا وقوله يد الله فوق ايديهم وقوله والسماء بنيناها
بايد وقوله عم خلق الله تعالى ادم على صورته وقوله ينزل كل ليلة جمعة الى السماء
الدنيا وقوله قلوب العباد بين اصبعين من اصابع الرحمن وغير ذلك والجواب
عن الوجه الاول من الوجهين العقليين انا لا نسلم ان كل موجودين فرضا
ينحصر حالهما في القسمين المذكورين ولا نسلم ان بداهة العقل حاكمة بذلك
وكيف يصح دعوى البداهة مع اتفاق جمهور العقلاء المحققين في انه تعالى موجود
وليس حالا في العالم ولا محلا له ولا مباينا عنه في الجهة وعن الثاني انا لا نم ان الجسم
لا يقتضي الجهة والحيز الا لقيامه بذاته بل انما يقتضيهما لحقيقته المخصوصة وعن
الايات والاحاديث بان ظواهرها وان كانت دالة على الجسمية والتحيز لكنها
لا تعارض القواطع العقلية والبراهين اليقينية التي لا يقبل التاويل بوجه من الوجوه
اذ العقل اصل للنقل كما مر في صدر الكتاب واذا كان كذلك فلا يجوز حمل تلك
الايات والاحاديث على ظواهرها بل الحكم فيها اما تفويض علمها الى الله تعالى كما هو
مذهب السلف والوقف على الله في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله ليكون الراسخون
مبتدا ويقولون امنا خبره وهو المروي عن عبد الله بن العباس ويعضده ما وجد في مصحف

اتى وما يعلم تاويله الا الله ويقول الراسخون في العلم امنا وفي مصحف عبد الله بن
مسعود ان تاويله عند الله والراسخون بالرفع او لتاويل على اقرب الاحتمالات بان
يحمل العرش على الملك او استوى على استولى لمجيء العرش في اللغة بمعنى الملك ومجيء
استوى بمعنى استولى وما قيل ان حمل استوى على استولى ليس بصواب لانه يلزم انه لو لم
يكن مستوليا ثم استولى ضعيف والمراد بجيئه مجيء امره ورحمته وبالوجه الوجود
او الذات اذ لو كان المراد ما ذكروه لزم ان يكون ما عداه هالكا وقوله
ذو الجلال والاكرام ايضا دليل على ان المراد به الرب وبالعين العيون الجارية
لما قال وفجرنا الارض عيونا او المراد النصر وباليد القدرة والضمير في صورته
جاز ان يكون عايدا الى ادم اي خلق الله تعالى ادم على صورته التي كانت له من غير
وقوع تبديل وتغيير في صورته بحسب الحالات كما يكون لبنيه من تبديل صورة
النطفة الى العلقة ومنها الى المضغة ومنها الى العظام واللحم وازدياده الى زمان
الوقوف ولو قيل بعوده الى الرحمن يكون معناه انه خلقه على صفاته من العلم
والقدرة والكرم والرحمة والقهر واللطف اذ الصورة كما تطلق على الحسية تطلق على
المعنوية والصورة المعنوية للشيء مجموع اوصافه المعنوية ولجواز ان يكون
مخصوصا بحادثة كما روي ان واحدا كان يلطم صبيا فقال عم ذلك والمراد بالنزول
نزول امره ورحمته وبالاصبع الاثر الصادر من اليدين اي القدرتين فان الخوف والرجاء
اثران حاصلان في قلوب العباد من القدرتين قال الثالث في نفي
الاتحاد والحلول اما الاول فلانه لو اتحد بغيره فان بقيا موجودين فهما بعد اثنان
لا واحد والا لم يتحدا بل عدما ووجد ثالث او عدم احدهما وبقي الاخر واما الثاني
فلان المعقول منه قيام موجود بموجود على سبيل التبعية ولا يعقل في الواجب وحكي
القول بها عن النصارى وجمع من المتصوفة فان ارادوا ما ذكرنا فبان فساده وان ارادوا
غيره فلا بد من تصويره اولا ليتاتى التصديق اثباتا ونفيا اقول اتفق
المحققون على نفي الاتحاد والحلول مطلقا اما الاتحاد فلانه لو اتحد بغيره فبعد الاتحاد

ان بقيا

ان بقيا موجودين فلا اتحاد اذ هما موجودان وان عدم احدهما فلا اتحاد ايضا
لان المعدوم لا يتحد بالموجود وان عدما فكذلك لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم
وما قيل عليه انا لا نسلم انهما لو بقيا موجودين لما بقي الاتحاد وانما كان كذلك ان لو كانا
موجودين بوجودين وتعينين لم لا يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد وتعين
واحد كما في الجنس والفصل ليس بصواب لان الوجود الواحد الذي صار موجودين
به اما ان يكون احد الوجودين الاولين او وجودا ثالثا فان كان الاول يلزم
انعدام احدهما بالضرورة ويلزم ما ذكرنا من المحذور وان كان الثاني فاما ان
يكون كل من الموجودين الاولين باقيا اولا فان كان الاول يلزم ان يكون
الشيء الواحد موجودا بوجودين متغايرين وهو بديهي البطلان وان كان الثاني
يلزم انعدامهما وحدوث شيء ثالث وكلاهما محال وقال طايفة من متالهة
الفلاسفة يجوز اتحاد النفس مع العقل الفعال وقال جماعة من المشائين ان
النفس اذا عقلت شيا اتحدت مع الصورة المعقولة ومال اليه الشيخ ابو علي
في كتابه الموسوم بالمبدا والمعاد وقال قوم من متصوفة الاسلام اذا انتهى العارف
نهاية مراتبه انتفى هويته وصار الموجود هو الله وحده وهذه المرتبة هي الفناء في
التوحيد وقالت النصارى ان الله تعالى جوهر واحد وله اقانيم ثلثة ذاتية
اي خواص ثلث جوهرية اقنوم الاب وهو الوجود واقنوم الابن وهو الكلمة
اي العلم واقنوم روح القدس وهو الحيوة وهذه الثلثة واحدة في الجوهرية
واتحدت الكلمة بعيسى ثم اختلفوا في الاتحاد فذهب اليعاقبة الى ان الاتحاد
هو الظهور بان ظهرت الكلمة في عيسى وصارت معه هيكلا وقالت
الملكانية هو امتزاج احدهما بالاخر بحيث يحصل منهما شيء ثالث وذهب النسطورية الى
ان معناه ان الكلمة اشرقت في عيسى كاشراق الشمس في كوة او بلور وسبب وقوعهم
في هذه الظلمات ما وجدوا في الانجيل من اطلاق الاب على الله والابن على عيسى واتحاد
احدهما بالاخر وحلول احدهما كما جاء في انجيل يوحنا حين سال فيلفوس وهو واحد من الحواريين

عن عيسى انك تقول قال الى كذا وامرني بكذا ارنا اباك قال عيسى يا فيلقوس
من يراني فقد رأى الاب فكيف يقول ارنا الاب ولا تؤمن اني بابي وابي بي وان الكلام
الذي اكلم ليس من قبل نفسي بل من قبل ابي الحال في هو الذي يعمل هذه الاعمال
الذي اعمل آمن وصدق اني بابي وابي بي هذا لفظه المنقول الى العربية وامثال
هذا كثير فيه وهو ان سلم انه غير محرف فمأول بانه تم سماه ابنا لتربيته حيث لم
يكن له اب او لتوجهه في اكثر الاحوال اليه تم وملازمته طريق العبادة كما يقال ابن السبيل
وابن الدنيا وان يكون المراد بالاتحاد والحلول اتحاده وتوافقه في بيان الحق واظهار
الصدق كما يقال انا وانت واحد في هذا الامر وحلول اثار صنع الله تم فيه من احياء
الاموات وغيره ونقل ان النصارى قبل تنصر قسطنطين الملك كانوا على دين صحيح في
توحيده سبحانه وتبع عيسى عم فلما تنصر قسطنطين وسال عنهم احوال المسيح اختلفوا
فقالت النسطورية عيسى هو الله وقالت اليعاقبة انه ابن الله وقالت الملكائية
ان الهة ثلثة احدهم عيسى ثم متاخروهم عدلوا عن هذه الاقوال المستنكرة وقالوا
الله تم جوهر واحد وله اقانيم ثلثة والاقنوم بالسريانية الخاصة الجوهرية واعلم
ان الاتحاد يطلق على ثلثة معان آ صيرورة شي ما شيئا اخر بطريق الاستحالة
كصيرورة الهواء ماء ب على ما يكون بطريق التركيب وهو ان ينضم الى الشي شي اخر
حتى يصيرا شيئا كصيرورة الخشب سريرا ج على صيرورة شي واحدا اخر بحيث
يكون احدهما بعينه هو الاخر وهذا هو المراد بالاتحاد ويمتنع على الاولين بطريق الجدال
واما الحلول فلان معناه اما قيام موجود بموجود على سبيل التبعية لامتناع قيامه بنفسه
كحلول العرض في الجوهر او تمكن احدهما بالاخر كحلول الجسم في الحيز وعلى الاول يلزم كونه تم
عرضا وعلى الثاني متحيزا وكلاهما على الواجب تم محالان وحكي عن النصارى انهم قالوا
بحلوله تم في عيسى وعن بعض المتصوفة ان الله تم يحل في العارفين الواصلين قال
المصنف القائلون بالاتحاد والحلول ان ارادوا ما ذكرنا بان فساده بما ذكرنا وان ارادوا
غير ذلك فلا بد من افادة تصوير معناه اولا ليتاتى التصديق به اثباتا او نفيا قال

الرابع

الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى اعلم ان صفات الباري تم ينقسم الى
اضافات لا وجود لها في الاعيان كتعلق العلم والقدرة والارادة وهي متغيرة ومتبدلة
والى امور حقيقية كنفس العلم والقدرة والارادة وهي قديمة لا يتغير ولا يتبدل خلافا
للكرامية لنا وجوه آ ان تغير صفاته توجب انفعال ذاته وهو محال ب ان كل ما
يصح اتصافه تم به من صفة كمال ونقص فلو خلا عنها كان ناقصا وهو محال ج لو صح اتصافه
بحادث لصح اتصافه ازلا اذ لو قبل ذاته صفة محدثة لكان ذلك القبول من لوازم ذاته
او منتهيا الى قابلية لازمة دفعا للتسلسل فلا ينفك عنه وصحة الاتصاف متوقفة على صحة
وجود الصفة توقف النسبة على المنسوب اليه فيصح وجود الحادث ازلا وهو محال فثبت
بهذا ان كل ما لا يتصف بالحوادث وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما هو متصف
بالحوادث لا يكون الها الرابع المقتضي للصفة الحادثة ان كان ذاته او شيئا من لوازم
ذاته لزم ترجح احد الجانبين بلا مرجح وان كان وصفا اخر محدثا لزم التسلسل
وان كان شيئا غير ذلك كان الواجب مفتقرا في صفته الى منفصل والكل محال
اقول مما يجب تنزيهه تعالى عنه هو ان ذاته تم لا يكون محلا
للحوادث وبيان هذه المسئلة لما كان موقوفا على تقسيم الصفات نبه المصنف عليه اولا
اعلم ان صفات الواجب تم على تقرير المصنف ينقسم الى اضافات لا وجود لها
في الاعيان كتعلق العلم بالمعلومات والقدرة بالمقدورات والارادة بالمرادات
والى امور حقيقية كنفس العلم والقدرة والارادة والصفات الاضافية حيث كانت
متغيرة متبدلة ولم يكن لها وجود في الاعيان اتفقوا على حدوثها ولم يلزم منه كونه تم محلا
للحوادث واما الصفات الحقيقية فاتفق العقلاء على انها قديمة لا يتغير ولا يتبدل
الا الكرامية فانهم ذهبوا الى انها تتغير وتتبدل بان يزول صفة ويحدث اخرى وعلى هذا
يلزم ان يكون ذاته محلا للحوادث وقيل ان اكثر العقلاء يقولون بحدوث الصفة في
ذاته تم وان انكروا باللسان اما الفلاسفة فحيث ذهبوا الى ان الاضافات صفات
وجودية وسلموا ان الله تم قبل كل حادث ومعه وبعده فيحدث القبلية والمعية والبعدية لذاته تم

واما الاشاعرة فحيث قالوا بحدوث التاسخ واما المعتزلة فان اباعلى وابا هاشم
واتباعهما قالوا بحدوث الارادة وكراهة وان ابا الحسين البصري قال بحدوث
علوم وانما قلنا على تقرير المصنف لان الصفات الثبوتية عند التحقيق
ثلثة اقسام اضافية محضة كالقدم والاول والاخر وحقيقية محضة كالوجود والحيوة
وحقيقية يلزمها الاضافة كالعلم والقدرة وتعلق علمه وقدرته وارادته نسبة بينه
وبين غيره فلا يصح ان يقال انها من صفاته نعم نعم يكون اضافات لازمة للصفات
فانها لازمة للعلم والقدرة والارادة ولا يلزم منه كونها صفات واحتج المصنف
على ان الصفات الحقيقية قديمة ثابتة لا تتبدل ولا يتغير بوجوه آ انه لو تغيرت
صفاته الحقيقية لزم انفعال ذاته لكونها ح موضوعة لتلك الصفات وانفعال الذات
محال بالضرورة ب انه يصح اتصافه تعالى بصفاته الحقيقية وكل ما يصح اتصافه
به يكون صفة كمال بالاتفاق وعلى تقدير القول بتبدلها جاز خلو ذاته تعالى عنها
واذا خلا عن صفة كمال يكون ناقصا وهو محال ج لو جاز تبدل صفاته الحقيقية لصح
اتصافه بحدث لكونه صفة له ولو صح اتصافه بذلك الحدث لصح اتصافه به في الازل
اذ لو قبل ذاته صفة محدثة لكان ذلك القبول لا محالة من لوازم ذاته او ينتهي الى
قابلية لازمة لذاته لانه لو كان ذلك القبول من عارض لا ينتهي الى قابلية لازمة لزم
التسلسل اذ الكلام في ذلك العارض كالكلام في ذلك القبول وهلم جرا واذا كان من
لوازم ذاته او مما ينتهي الى قابلية لازمة يكون مع الذات ازلا ولا ينفك عنه فيصح اتصافه
تعالى به في الازل لكن صحة الاتصاف به في الازل موقوفة على صحة الاتصاف بالشيء
عبارة عن قابلية له والقابلية نسبة لا يتحقق الا عند وجود القابل والمقبول فيلزم
منه صحة وجود الحدث في الازل وهو محال بالضرورة فيثبت بهذا البرهان ان كل
ازلي لا يتصف بالحوادث وينعكس هذا بعكس النقيض الى ان كل ما هو متصف بالحوادث
لا يكون ازليا لكنه تعالى ازلي فلا يتصف بالحوادث ولو قال المصنف عند وصوله
الى قوله الكل ازلي لا يتصف بالحوادث فيجعله كبرى لقولنا والله تعالى ازلي لكان احسن

وما قيل عليه

وما قيل عليه انا اريد بصحة الاتصاف الصحة الوقوعية ولا نم انها لازمة للذات
اذ الصحة الوقوعية للشيء لا يجب ان يكون دائمة وان اريد بها الصحة الاصلية فسلم
انها لازمة للذات ازلا لكن لا يلزم منه صحة الوقوع لجواز ان يمتنع بالغير مدفوع
على ما قررنا ولقائل ان يقول انه منقوض بوجود حدوث الحوادث كما يقال لو حصل
لذات الشيء وجود لكان لتلك الذات صحة الاتصاف بذلك الوجود وتلك الصحة
ثابتة في الازل والا يلزم الانقلاب وهو محال وصحة الاتصاف به متوقفة على
صحة ذلك الوجود في الازل ويلزم منه ان يكون الحادث ازليا د لو جاز اتصافه تعالى
بالصفات الحقيقية الحادثة لكان المقتضي لتلك الصفة الحادثة اما ذاته تعالى او شيئا
من لوازمه او وصفا اخر له محدثا او امرا اخر غير ذاته وصفاته والكل محال اما
الاول والثاني فلان اقتضاء الذات او لوازمه تلك الصفة الحادثة في وقت
دون وقت يكون ترجيح احد الجانبين على الاخر بلا مرجح واما الثالث فلانا ننقل
الكلام الى ذلك الوصف الحدث ويلزم التسلسل واما الرابع فلانه يلزم افتقاره
تعالى في صفته الى سبب منفصل وهو محال قال ولقائل ان يقول
انه تعالى لا ينفعل عن غيره لكن لم لا يجوز ان يقتضي ذاته تعالى صفات متعاقبة كل واحدة
منها مشروط بانقراض الاخرى او مختصة بوقت وحال التعلق الارادة بها وخلف
لما زال فيكون الكمال مطردا وامكان الاتصاف لما توقف على امكانها لم يكن قبل
امكانها اقول يجوز قصر هذه الاعراض على الوجه الرابع كما ذهب
اليه سائر الشارحين وتقريبه ان المقتضي لتلك الصفة ليس امرا منفصلا لانه تعالى
لا ينفعل عن غيره لكن لم لا يجوز ان يكون ذاته مقتضية لصفات متعاقبة كل واحدة
منها مشروطة بانقراض الاخرى واذا كان اقتضاء ذاته لتلك الصفات بهذه الكيفية
لا يلزم الترجيح بلا مرجح اذ المرجح ح حصول شرطه وهو انقضاء الاولى سلمنا لكن لم
لا يجوز ان يكون كل واحد مختصة بوقت وحال التعلق ارادته بتلك الصفة في ذلك
الوقت والحال دون صفة اخرى ليكون المرجح ارادة الواجب المختار فان قلت

انقضا الصفة محال لانها كمال قلت الصفة الحادثة تصير خلفا عن المنقضية
ويكون الكمال مطردا لحاله بان يكون ذاته دايما متصفا بصفة كمالية فان قلت
لو كان ذاته مقتضيا للصفات المتعاقبة الحادثة لصح اتصاف ذاته بكل
واحدة منها في الازل وقد بينا بطلانه قلت امكان اتصاف
ذاته بتلك الصفة فرع على امكان تلك الصفة وامكانها مشروط بانقضاء الصفة
التي قبلها او بوقت معين فلا يلزم صحة الاتصاف في الازل وبجوز حملها
على الجميع مع تقديم وتاخير لاقتضاء الاختصار ذلك اما على الاول فبان يقال
لا نم ان تغير صفاته توجب انفعال ذاته فان انفعاله غير معقول اصلا لان
انفعال الشي انما يكون باثره عن الغير وتاثير الشي في ذاته نم محال بالضرورة
وايضا لا يلزم منه الانفعال لجواز ان يكون ذاته نم مقتضيا لصفات متعاقبة
كل واحدة منها يكون مشروطة بانقراض الاخرى او مختصة بوقت وحال
كتعلق الارادة بها ولو اردتم بالانفعال تبدل الصفات فلا نسلم استحالته لان
ذلك عين النزاع وان اردتم معنى اخر فلا بد من افادته اولا ليتكلم عليه
ثانيا واما على الرابع فبان يقول حتاران المقتضية لتلك الصفة ذاته نم
لا المنفصل لامتناع انفعاله عن الغير قولكم لزم ترجيح احد الجانبين بلا مرجح قلنا
ممنوع لجواز ان يقتضي ذاته نم صفات متعاقبة كل واحدة منها يكون مشروطة
بانقراض الاخرى سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون كل واحدة منها مختصة بوقت
وحال لتعلق ارادته بتلك الصفة في ذلك الوقت والحال دون صفة اخرى
واما على الثاني فبان يقال لا نم انه لو خلا ذاته عن تلك الصفة يكون ناقصا
وانما يلزم ذلك ان لو لم يحصل لها بدل الاولى صفة كمالية اخرى لكن على تقدير
حصول صفة كمالية خلفا عن الزايلة يطرد الكمال واما على الثالث فبان
يقال ان الصفة الحادثة سلمنا انها مما يصح اتصاف ذاته بها لكن لا يلزم منه صحة
اتصافه بها في الازل لان المراد بصحة الاتصاف امكان الاتصاف وامكان

الاتصاف بتلك الصفة موقوف على امكان الصفة ولا نم ان تلك الصفة قبل زوال
الصفة التي قبلها او قبل دخول الوقت المعين الذي يتعلق ارادة المختار به ممكنة
قال احتجوا بانه نم لم يكن فاعلا للعالم ثم صار فاعلا وبان الصفات
القديمة تصح قيامها به نم لمطلق كونها صفات ومعاني لان القدم عدمي لا يصلح
ان يكون جزا من المقتضي والحوادث يشاركها في ذلك وصح قيامها بذاته نم فاجيب
بان التغير في الاضافة والتعلق لا في الصفة والمصحح لقيام تلك حقايقها المخصوصة
او لعل القدم شرط والحدوث مانع اقول احتجت الكرامية
على جواز اتصافه نم بالحوادث بوجهين آ انه نم لا يخ اما ان يكون فاعلا لوجود
العالم في الازل او لم يكن ثم صار لا سبيل الى الاول والا يلزم كون العالم ازليا وهو محال
فتعين الثاني ويلزم منه ان يكون الصفة الفاعلية حادثة له فيكون متصفا
بها وهو المطلوب ب ان صفاته القديمة يصح قيامها به نم بالاتفاق فالمقتضي
لصحة قيامها به ليس الا كون تلك الصفات صفات له ومعاني جايزة القيام
به فحسب لان القدم عبارة عن نفي الاولية وهو امر عدمي والعدمي لا يصلح ان
يكون جزاء من المقتضي لصحة القيام لان صحة القيام امر وجودي لكونه نقيضا
للا صحة والمقتضي للوجودي يجب ان يكون وجوديا فثبت ان المقتضي لصحة
قيام الصفات القديمة ليس الا مجرد كونها صفات ومعاني والصفات الحادثة
مشاركة لها في ذلك المعنى فيصح قيامها بذاته نم وهو المطلوب والجواب عن آ
ان المراد بكونه نم فاعلا للعالم تعلق قدرته بايجاد العالم وذلك ليس بصفة حقيقية
بل هي اضافة عرضت لقدرته بعد ان لم يكن عارضة لها والتغير في الاضافة
والتعلق لا يوجب التغير في الصفة وكلامنا في تغير الصفة الحقيقية لا الاضافة
وعن ب المصحح والمقتضي لقيام الصفات القديمة بذاته نم حقايقها المخصوصة
بها والصفات الحادثة لا يشاركها في حقايقها المخصوصة بها سلمنا لكن لم لا يجوز ان
يكون القدم مع كونه امرا عدميا شرطا في صحة قيام القديمة بذاته نم والحدوث

يكون ما نعًا من قيام الحادثة **قال** الخامس في نفي الاعراض المحسوسة
اجمع العقلاء على انه سبحانه غير موصوف بشيء من الالوان والطعوم والروايح ولا
ملتذ باللذايذ الحسية فانها تابعة للمزاج واما اللذة العقلية فقد جوزها
الحكماء وقالوا من تصور في نفسه كمالا فرح به ولا شك ان كماله اعظم الكمالات فلا يبعد
ان يلتذ به **اقول** هذا خامس الابحاث من الفصل الثاني في نفي الا
الاعراض المحسوسة عنه تعالى اتفق العقلاء على ان البارى تعالى لا يتصف بالاعراض
المحسوسة كالالوان والطعوم والروايح وغيرها ولا يلتذ باللذات الحسية
لكون هذه الاشياء تابعة للمزاج وقد عرفت ان المزاج لا يتحقق الا عند انفعال المواد
وذلك لا يكون الا في الجسم واللذات العقلية فقد جوزها العقلاء عليه وقالوا
كل من تصور في نفسه كمالا يلتذ ويفرح به بالضرورة ولا شك ان كمالاته تعالى من اعظم
الكمالات واشرفها وهو مدرك لكمال ذاته فلا يبعد ان يلتذ به والالم مطلقا
عليه تعالى محال لان الالم يوجب نوعا من الانفعال وهو عليه تعالى محال **قال**
الثالث في التوحيد احتج عليه الحكماء بان وجوب الوجود نفس ذاته فلو شارك
غيره امتاز عنه بالتعين ويلزم التركيب والمتكلمون بانا لو فرضنا الهين
لاستوت الممكنات بالنسبة اليهما فلا يوجد شيء منها لاستحالة الترجيح بلا مرجح
وامتناع اجتماع موثرين على اثر واحد وايضا فاذا اراد احدهما حركة جسم فان امكن
للاخر ارادة سكونه فلنفرض وح اما ان يحصل مرادهما او لا يحصل مراد كل واحد منهما
وكلاهما محال او يحصل مراد احدهما وحده فيلزم عجز الاخر وان لم يكن فيكون المانع
ارادة الاخر فيلزم عجزه والعاجز لا يكون الها ويجوز التمسك فيه بالدلايل النقلية لعدم
توقفها عليه **اقول** لما فرغ عن اثبات واجب الوجود تعالى وتنزيهه
عما لا يليق نسبته الى كبريائه تعالى وتقدس شرع في اثبات وحدانيته وهذا
مع كونه راجعا عند التحقيق الى التنزيهات اذ المراد منه نفي الشريك عنه تعالى
افرده بفصل اخر تنبيها على كونه اصل الباب في معرفته تعالى وانه لا مرتبة اعلى من التوحيد

وعليه مبنى الاسلام والشريعة وفيها النجاة في الدنيا والاخرة واتفق جميع المحققين من
الحكماء والمتكلمين الى انه تعالى واحد واحتج الحكماء على ذلك بان الواجب لو كان اكثر
من واحد لكان وجوب الوجود مشتركا بينهما والتالي باطل لان وجوب وجود
الواجب نفس ذاته اذ لو كان زايدا لكان ممكنا لاحتياجه الى الذات وح يلزم امكان
الواجب كما مر واذا كان وجوب الوجود مشتركا بينهما كانا مشتركين في الماهية
وح ان لم يمكن امتياز احدهما عن الاخر امتنع التعدد وان امكن فامتياز احدهما عن الاخر
يكون لا محالة بمميز هو التعين لكن ذلك التعين لا يجوز ان يكون عارضا اذ العارض
محتاج والمحتاج لا بد له من علة فهي ان كانت الماهية امتنع التعدد لما عرفت وان
كانت غيرها لزم احتياج الواجب في تعينه الى منفصل وهو محال هكذا ينبغي ان
تقرر وبعض الشارحين لما لم يمكن من تقريره كما ينبغي قال هذا مما اخترعه المصنف
ولا نم ان الامتياز بالتعين يوجب التركيب في نفس الماهية هذا مع ان تقرير دليلهم
في التركيب الحكمة هكذا علة تعين الواجب ان كانت ماهيته تعالى امتنع
التعدد وان كانت غيره كان الواجب محتاجا في تعينه الى غيره وهو محال ودليلهم
يتم لو سلم ان التعين امر محتاج الى علة وان وجوده عين ماهيته وان علة التعين
لو كانت هي الماهية امتنع التعدد واحتج المتكلمون على ذلك بوجهين الاول انا
لو فرضنا الهين لكان نسبة الممكنات اليهما على سواء على معنى ان كل واحد منهما يكون
قادرا على جميع ما قدر عليه الاخر اذ القدرة من لوازم ذاتيهما وهما متساويان في الماهية
والوجود والوجوب فيكون القدرة في كل منهما على التساوي واذا كان كذلك يلزم ان
لا يوجد شيء من الممكنات اذ لو وجد فان كان الموثر فيه احدهما دون الاخر لزم الترجيح
بلا مرجح لان نسبته الى كل منهما على السوية فوقوعه باحدهما دون الاخر يكون مستلزما
لما ذكرنا وان كان كل منهما موثرا فيه لزم اجتماع موثرين تامين على اثر واحد وهو محال
لان وجوب وقوعه من احدهما يمنع استناده الى غيره فلو استند اليهما يلزم انقطاعه
عنهما على ما قررنا سقط ما قيل ان هذا الدليل لا يدل الا على امتناع وجود الهين متساويين

القدرة بالنسبة الى جميع الممكنات لا على امتناع الالهين مطلقا والثانى دليل التمانع
وتقريره انا لو فرضنا الالهين فاذا اراد احدهما فعلا فان امكن للاخر خلاف ما اراده
ولنفرض ان احدهما اراد حركة جسم والاخر سكونه فحينئذ اما ان يحصل مرادهما او لا
يحصل مراد كل منهما او يحصل مراد احدهما دون الاخر والكل باطل اما اولا فلاستلزامه
اجتماع النقيضين واما الثانى فلاستلزامه ارتفاعهما واما الثالث فلاستلزامه
عجز من لم يحصل مراده وان لم يمكن للاخر خلاف ما اراده الاول فذلك اما لان ارادة
احدهما فعلا مانعة من ارادة الاخر ضده او لكون ارادتهما متفقة ولا سبيل الى شيء منهما
اما الاول فلان ارادة احدهما اذا كانت مانعة لارادة الاخر يلزم عجزه لان القادر هو
الذى ان شاء فعل وان شاء ترك والعاجز لا يكون الها واما الثانى فلان اتفاق (والعاجز)
ارادتهما اما ان يكون على سبيل الوجوب او لان ذلك الطرف اولى واصلح والاول باطل
لانه يلزم منه ان يكون الواجب موجبا وكذا الثانى لان كون الفعل فى نفسه اصلح
مبنى على كون الحسن والقبح عقليين وهو باطل ولئن سلم فالضدان اذا كانا متساويين
ولا يكون احد الطرفين اولى واصلح جاز المخالفة ولزم المحال وهذا ان سلم حركة جسم
وسكونه فى حالة واحدة محال وان قدرتهما وارادتهما لا يتعلق بالمحال وان ارادتهما لو اتفقت
على سبيل الوجوب لزم كون الواجب موجبا لان الموجب هو الذى لا يمكن
من ترك الفعل وهذا ليس كذلك وان كون الحسن والقبح عقليين باطل وعلى
تقدير تسليم الجميع فلا يدل الا على امتناع الالهين قادرين على جميع الممكنات فاعلين
معا فى حالة واحدة لا غيرها لا على امتناع الالهين يكون احدهما موثرا فى وقت والاخر فى
وقت اخر واستدل بعضهم فى اثبات هذا المطلوب هكذا الواجب واحد اذ لو كان
اثنين لكان الوجوب مشتركا بينهما بالضرورة وح اما ان يكون تمام حقيقتهما المشتركة
فما به يمتاز كل منهما عن الاخر ان كان فصلا لزم التركيب فى الواجب وهو محال وان
لم يكن فصلا فلا يجوز ان يكون لازما لتلك الحقيقة من حيث هى هى والا امتنع تحقق تلك
الحقيقة بدونها فامتنع التعدد فبقى ان يكون عارضا وهو ايضا محال اذ العارض محتاج

الى معروضه والمحتاج لا بد له من علة فعلته ان كانت هى الحقيقة امتنع التعدد وان
كانت غيره لزم احتياج الواجب الى الغير قلت سلب الغير لا يتحقق
الا بعد حصول الغير واما الثانى فلان الوجوب لو كان امرا داخلا فى حقيقتهما لكان
كل منهما بالضرورة مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز واما الثالث فلان الوجوب
لو كان خارجا عنهما لكان لا يخ من ان يكون عارضا لهما او لم يكن فان لم يكن عارضا لزم
ان لا يكون واحد منهما واجب الوجود وان كان عارضا لهما كان الواجب محتاجا لما عرفت
ان كل عارض محتاج الى معروضه وكل محتاج ممكن فيلزم ان لا يكون الواجب واجبا لانه
انما كان واجبا بالوجوب والوجوب لما ثبت ممكن وفيه ضعف من وجوه لا يخفى على
المتامل ويجوز ان يتمسك فى اثبات هذا المطلوب بالادلة النقلية كقوله تع الله لا اله
الا هو وقوله ليس كمثله شيء وقوله لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وقوله قل هو الله احد
وغير ذلك ولا يلزم الدور لان صحة هذه الادلة متوقفة على صدق الرسول وصدقه
موقوف على دلالة المعجزة على صدقه لا على التوحيد اذا عرفت ذلك فاعلم ان المشركين
طوايف الاولى الثنوية وهم صنفان صنف يقولون انهما نور وظلمة قديمان احدهما
يفعل الخير والاخر يفعل الشر وصنف هم المجوس يقولون ان احدهما يزدان وهو يفعل
الخير والاخر اهرمن وهو يفعل الشر والمجوس اتفقوا على ان فاعل الخير جسم قديم وا
ختلفوا فى فاعل الشر فذهب بعضهم الى انه قديم ايضا وقال زرادشت
انه محدث وعلة حدوثه انه ثم تفكر فى خروج ضد عليه فتولد من توحشه اهرمن
ومنهم من قال انه تولد من شكه ومنهم من قال حدث به ثم عفن فتولد من عفنه
الثانية الوثنية وهم عبدة الاوثان وفى وقوعهم فى هذه الظلمة والغواية
والاشتغال بعبادتها اقوال فمنهم من قال ان قوما فى قديم الزمان كانوا يسمون
المفارقات بالالهة وقالوا ليس للانسان اهلية عبادة الاله الاعظم فاتخذ كل
طايفة صورة لملك يعتقدون انه مدبر لبلدهم واشتغلوا بعبادتها ومنهم من قال
ان الناس فى قديم الزمان كانوا يعبدون الكواكب ثم اتخذوا لكل كوكب اعتقدوا

انه مدبر لاحوالهم و بلدهم صورة واشتغلوا بعبادتها ومنهم من قال ان اصحاب
الطلسمات كانوا يرصدون الاوقات الصالحة للاعمال المخصوصة فاذا وجدوا
ذلك الوقت صنعوا صورة وكانوا يرجعون اليها في اعمالهم و يعظمونها الى ان
عبدوها وقيل ان قوما اعتقدوا ان الاله الاعظم نور في غاية العظمة والاشراق
وان الملايكة انوار مختلفة بالصغر والكبر فاتخذوا صورة كبيرة وحسنوها
بانواع المحسنات من اليواقيت وغيرها بناء على انها صورة الاله الاعظم واتخذوا
صورا مختلفة بناء على انها صور الملايكة وما في التواريخ يخالف الاقوال لما ذكروا
ان جمشيد لما طال ملكه ادعى الالهية وعمل على شكله صورا وارسل الى الاطراف
وامر بعبادتها الثالثة النصارى وقد اشرنا الى ما قالوا قبل هذا تعالى الله
عما يقول المشركون علوا كبيرا **قال الباب الثاني في صفات الله تعالى**
وفيه فصلان الاول في الصفات التي يتوقف عليها افعاله وفيه مباحث الاول
في القدرة اتفق المتكلمون على انه تعالى قادر لانه لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تاثيره
على شرط حادث لزم قدم العالم وان توقف فاما على وجوده ويلزم اجتماع حوادث
متسلسلة وهو محال او على ارتفاعه فيلزم حوادث متعاقبة لا اول لها وهو محال ايضا
لان جملة ما حدث الى زمان الطوفان اذا اطبق لما مضى الى يومنا فان لم يكن في الثاني
ما ليس بازائه في الاول شي فساوى الزايد الناقص وان كان انقطع الاول والثاني
انما زاد عليه بقدر متناه فيكون متناهيا وقيل تخلف عنه العالم لامتناع وجوده
ازلا **قلنا** وجوده ساكنا من الموجب لم يكن ممتنعا سلمنا ولكن كان من الممكن
ان يتقدم وجوده قيل الجملتان غير موجودتين فلا توصفان بالزيادة
والنقصان ونوقض بالزمان قيل لم لا يجوز ان يوجب العالم وسطا مختارا قلنا
لان كل ما سوى الواحد ممكن وكل ممكن مفتقر الى موثر وكل مفتقر محدث لان
تاثير الموثر فيه بالايجاد لا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود
فبقي ان يكون اما حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر

اقول

الصفات الثبوتية

اقول هذا الباب منحصر في فصلين لان الصفات الثبوتية على قسمين
قسم يتوقف عليه افعاله وقسم ليس كذلك فذكر كلا منهما في فصل وقدم المشتمل على
الصفات التي يتوقف عليها افعاله لقوة دلالتها على الكمال وكونها كالاصول للصفات
الباقية وذكر في الفصل الاول مباحث اربعة الاول في القدرة وانما قدمها على
ساير الصفات المسوسة كالعلم وغيره لكونها اهم من الجميع اذ معنى كونه قادرا كونه
مختارا لكونهما مترادفين والتكاليف الشرعية باسرها مبنية على كونه تعالى فاعلا
بالاختيار ولو ثبت هذا لا يتم اكثر مقاصد الفلاسفة وينحل اعظم شكوكهم اذا عرفت
ذلك فاعلم ان المليين اتفقوا على انه تعالى قادر بمعنى ان تاثيره في ايجاد العالم
بالاختيار والفاعل بالاختيار هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك بحسب الدواعي
المختلفة وذهبت الفلاسفة الى ان تاثيره بالايجاب احتج المليون على انه تعالى
قادر بانه لو كان موجبا بالذات لزم اما قدم العالم او اجتماع حوادث متسلسلة
لا نهاية لها والقول بحوادث متعاقبة لا اول لها والتوالي باسرها باطلة فكذا المقدم
بيان الملازمة ان الموجب بالذات لا يخلو اما ان يتوقف تاثيره في العالم على شرط
حادث اولا فان لم يتوقف لزم قدم العالم لان هذا يصدق على ما لا يتوقف
على شرط اصلا وعلى ما يتوقف على شرط قديم وعلى التقديرين يلزم ما ذكرنا والا
يلزم تخلف المعلول عن علته التامة وان توقف فلا يخلو اما ان يتوقف على وجود
شرط حادث او على ارتفاعه وعلى الاول يلزم اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية
لها لانه لو توقف تاثيره في العالم على وجود شرط حادث ننقل الكلام الى ذلك
الشرط الحادث ونقول تاثيره في ذلك الشرط الحادث يكون موقوفا على شرط
حادث والتاثير في شرط الشرط الحادث على وجود شرط حادث وهكذا فيلزم
ما ذكرنا لاحتياج كل شرط الى شرط اخر مقارن له الى غير النهاية وعلى الثاني
يلزم القول بحوادث متعاقبة لا اول لها لانه لو توقف تاثيره على ارتفاع شرط
حادث فوجود ذلك الشرط الحادث الذي توقف تاثير الموثر في العالم على

ارتفاعه يكون مشروطا بارتفاع حادث اخر قبله وهكذا الى غير النهاية فيلزم ما
ذكرنا واما التوالى فبطلان الاول والثانى قد مر واما الثالث فلانا اذا اخذنا جملة
ما حدث من الحوادث من الازل الى زمان الطوفان وجملة اخرى من الازل الى يومنا
هذا ثم نطبق احاد احديهما على الاخرى فان لم يكن فى الجملة الثانية حادث لا يكون
فى الجملة الاولى ما يقابله لزم تساوى الزائدة والناقصة وهو محال وان كان فى الثانية
حادث لا يكون فى الاولى ما يقابله لزم انقطاع الجملة الاولى بالضرورة والجملة الثانية
انما زادت على الاولى بقدر متناه وهو الحوادث التى من زمان الطوفان الى يومنا
فيكون الجملة الثانية ايضا متناهية اذ الزائد على المتناهى بقدر متناه متناه وقد
فرضنا غير متناهية هذا خلف وقد مرت الاشارة الى ما فيه والمصنف حمل الجملة
على المجموع فلم يؤنث واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول انا لا نم ان تاثير المؤثر
فى العالم لو لم يتوقف على شرط حادث يلزم قدم العالم لم لا يجوز ان يتخلف عنه
العالم لامتناع وجوده فى الازل اذ فى صحة وجود الاثر كما يعتبر تحقق المؤثر يعتبر
امكان الاثر وعلى تقدير امتناع وجوده فى الازل لا يكون وجوده ممكنا فى الازل فيجوز
التخلف ويكون تاثيره موقوفا على انتفاء شرط وهو الازلية واجيب بانكم
ذكرتم ان وجود العالم ساكنا فى الازل من الموجب ليس بممتنع لكن وجوده فيه متحركا
ممتنع وح كيف يمكنكم القول بجواز كون وجود العالم فى الازل غير ممكن سلمنا ذلك
لكن كان من الممكن ان يتقدم وجوده على ما وجد وح وجب ان يوجد قبل ما اوجد
بمقدار الوجود العلة التامة وانتفاء الموانع وهو الازلية والثانى ان ما ذكرتم فى
بطلان القول بحوادث لا اول لها من التطبيق انما تم على تقدير وجود احاد الجملتين
اذ المعدوم لا يوصف بالزيادة والنقصان وظاهر ان احاد الجملتين ليست بموجودة
فلا يوصفان بالزيادة والنقصان واجيب بانه منقوض بما يقولون
ان زمان الدورة التامة لزحل ازيد من زمان الدورة التامة للمشترى فيتصفون
الزمان بالزيادة والنقصان مع ان اجزاءه عندكم ليست بمجتمعة فى الوجود ح از هذا

الدليل

الدليل يدل على ان مؤثر العالم مختار ولا يلزم منه كونه تع مختارا لجواز ان يكون
مؤثر العالم وسطا مختارا قديما ويكون الواجب تع اوجد ذلك الوسط على سبيل
الايجاب اجيب بان ذلك الوسط لا محالة يكون غير الواجب والا لزم
اجتماع واجبى الوجود واذا لم يكن واجبا كان ممكنا لما ثبت فى برهان التوحيد
ان كل ما سوى الواحد الواجب ممكن وح لا يتحقق الواسطة بين الله وبين العالم
وهذا كان يكفيه لكن المصنف زاد عليه وابطله بان كل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل مفتقر
الى مؤثر محدث فيكون ذلك الوسط محدثا وانما قلنا ان كل مفتقر الى مؤثر محدث
لان افتقاره الى المؤثر انما يكون فى ايجاده وتاثيره فيه بالايجاد يمتنع ان يكون حال البقاء
لاستحالة ايجاد الموجود فتعين ان يكون تاثيره فيه اما حال الحدوث او حال العدم وعلى
التقديرين يلزم حدوث الاثر واذا كان الوسط محدثا لم يكن مؤثره موجبا لان اثر
الموجب قديم فيكون قادرا مختارا وهو المطلوب واعلم ان هذا الدليل كما عرفت مبنى
على حدوث العالم واستحالة حوادث متسلسلة لا الى اول لها ومع بطلانهما ممنوعان
عند الحكماء فالاولى ان يتمسك فى هذا المقام بما لا يكون مبنيا على مقدمة مختلف فيها
وقد هدانى الله تع بفيض فضله الى برهان قاطع فى اثبات هذا المطلوب وهو ان نقول
لو لم يكن الواجب فاعلا بالاختيار لامتنع تحقق شىء من الاجسام والتالى باطل بالضرورة فا
المقدم مثله بيان الملازمة ان الجسم عند الحكماء مركب من الهيولى والصورة لا يوجد
بدون وجود العلة التامة وهى عندهم جميع ما يحتاج اليه الشىء فى تحصله من الفاعل
والقابل وغيرهما فعلته التامة اما نفسه او جميع اجزائه او بعضها او امر خارج
عنه او المركب من الداخل والخارج والكل محال اما الاول والثانى فلانه يلزم
تقدم الشىء على نفسه واما الثالث فلان بعض اجزائه لو كان علة
تامة له لزم استغناؤه عن الاجزاء الباقية بالضرورة وبطلانه ظاهر واما الرابع
فلان الخارج بدون الاجزاء عندهم ليس بعلة تامة بل يحتاج اليها واما الخامس
فلاحتياجه الى البعض وح لا يكون بعض الاجزاء مع الخارج علة تامة لا يقال لم

لا يجوز ان يكون علته الخارج مع جميع اجزائه لما مرّ ان جميع الاجزاء نفسه فيلزم
توقف الشيء على نفسه قال احتج المخالف بوجوه آ ان المؤثر ان استجمع
الشرايط وجب الاثر والا لكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وان لم يستجمع
امتنع واجيب بان القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر كما ان الجايع يختار
احد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه والهارب من السبع يسلك احد السبيلين بلا مرجح
وليس ذلك كحدوث الحادث بلا سبب اصلا فان البديهة شاهدة بالفرق بينهما وبان
المؤثر استجمع شرايط المكنة ووجود الفعل موقوف على تعلق الارادة الثاني ان اقتدار
القادر به تتوقف على تميز المقدور في نفسه المتوقف على ثبوته فيلزم الدور
ونوقض بالايجاب ثم اجيب بان التميز في علم القادر لا في الخارج الثالث المقدور
لا يخرج عن وجود او عدم والحاصل واجب والمقابل له ممتنع فانتفت المكنة واجيب
بان المكنة حاصلة في الحال من الايجاد في الاستقبال او حاصلة في الحال بالنظر الى
ذاته مع عدم الالتفات الى ما هو عليه الرابع الترك نفي محض وعدم مستمر فلا يكون
مقدورا وفعلا واجيب بان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان
لا يفعل لا ان يفعل الترك اقول احتجت الفلاسفة على انه تعالى
موجب بالذات بوجوه اربعة آ ان مؤثر العالم اذا استجمع شرايط المؤثرية
وجب الاثر اذ لو لم يجب لجاز ان يترك ولا خفاء انه يجوز منه ان يفعل ايضا
فيكون فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وان لم يستجمعها استحال منه
الفعل لاستحالة تحقق المشروط بدون الشرط واجيب عنه بوجهين آ
انه مستجمع لها ولا يجب الاثر بل له ان يترك وان يفعل ولا يلزم الترجيح بلا مرجح
لان القادر هو الذي يرجح احد مقدوريه المتساويين على الاخر لا لمرجح كما ان
الجايع يختار احد الرغيفين بلا مرجح مع كونهما بالنسبة اليه متماثلين من جميع
الوجوه والهارب من السبع يسلك احد السبيلين بلا مرجح مع كونهما بالنسبة اليه
متساويين قوله وليس ذلك اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه لو جاز الترجيح

بلا مرجح

بلا مرجح لجاز حدوث حادث بلا سبب لان امتناع حدوث حادث بلا سبب
لم يكن الا لامتناع الترجيح بلا مرجح واذا جاز هذا جاز ذاك وتقرير جوابه ان الترجيح
من القادر بلا مرجح ليس كحدوث حادث بلا سبب اصلا ولا نجزم بامتناع الترجيح
من القادر لاحد مقدوريه على الاخر لا لمرجح وكيف نجزم بامتناعه وقد بينا
وقوعه في المثالين فثبت الفرق بينهما وفيه ان لا يجوز قياس احدهما على الاخر وهذا
ضعيف لان المختار هو الذي يكون فعله تبعا لارادته ودواعيه والداعي
يكفي في الترجيح ولا نم ان الجايع والهارب اختارا احد المتساويين بلا مرجح ب
انه مستجمع لشرايط المكنة اي ما يتمكن به من الفعل لكن لا يجب وجود الفعل لانه
موقوف على تعلق ارادته به فح نقول ان استجماع شرايط المؤثرية هو ما يكون القادر
المختار ما خوذا مع قدرته التي تستوي بالقياس اليها الفعل والترك فحسب
او ما يكون ماخوذا مع قدرته وارادته التي هي داعية الى ترجيح احدهما فان اردتم
به الاول فلا نم انه لو جاز فعله مرة وتركه اخرى لزم الترجيح بلا مرجح اذ المرجح للفعل
تعلق ارادته به وان اردتم به الثاني فمختار انه يجب الفعل لكن الوجوب بهذا
المعنى لا ينافي كونه قادرا فان مكنة الفعل والترك بالنسبة الى القدرة وحدها ووجوب
الفعل بالنسبة الى القدرة والداعي ولا منافاة بينهما الثاني ان مؤثر العالم موجب بالذات
اذ لو كان قادرا لم يثبت العالم الذي هو مقدوره والتالي باطل فالمقدم مثله بيان
الملازمة ان اقتدار القادر على المقدور نسبة بينه وبين المقدور والنسبة متوقفة
على تميز المقدور في نفسه عن غيره اذ المنسوب اليه ان لم يكن متميزا عن غيره امتنع اختصاص
تلك النسبة دون غيرها لكن تميزه موقوف على ثبوته لانه ما لم يكن ثابتا لم يكن
متميزا ويلزم الدور لتوقف تعلق قدرة القادر على ثبوت العالم وتوقف ثبوت العالم
على تعلق قدرته به ونوقض هذا بالايجاب اولا يعني لو صح هذا وجب ان لا يكون
موجبا ايضا لان ايجاب الفعل نسبة الى اخر ما مرّ ثم اجيب بانكم ان اردتم
ان تميز المقدور موقوف على ثبوته في الخارج فهو ممنوع وان اردتم انه موقوف على

ثبوته في الجملة نسلّم انه ثابت في علم القادر لكن لا يلزم الدور لان تعلق قدرته
موقوف على ثبوته في علم القادر وثبوته في الخارج موقوف على تعلق قدرته به الثالث
ان مقدورالقادر لا يخ اما ان يكون موجودا او معدوما وعلى التقديرين ينتفي
مكنة القادر في تاثيره اما الاول فلان الذي حصل له الوجود يكون حال حصول الوجود
واجبا والوجوب ينافي القدرة واما الثاني فلان الذي حصل له العدم الذي هو
مقابل الوجود يكون ممتنعا والامتناع ينافي القدرة ايضا واجيب
بانا نختار انه معدوم لكن لا نم ان المعدوم ممتنع مطلقا ليلزم انتفاء القدرة المكنة
لان امتناعه انما هو بالنسبة الى الحال لا بالنسبة الى الاستقبال والمكنة حاصلة في
الحال من ايجاده في الاستقبال او نقول نختار انه معدوم ولا يلزم امتناعه مطلقا
لان المعدوم لو اخذ مع قيد العدم يكون ممتنعا بمعنى ان وجوده حال كونه معدوما يكون
ممتنعا منافيا لمكنة القادر في تاثيره لكن لو اخذ ذاته من حيث هي من غير التفات الى
ما هو عليه في الحال فلا نم امتناعه وهذا لا ينافي المكنة لجواز ان يكون المكنة حاصلة
في الحال بالنظر الى ذات المقدور بدون الالتفات الى ما هو عليه في الحال من وجود
او عدم الرابع ان المؤثر لو كان قادرا لكان الفعل والترك مقدورين له لانكم
فسرتم ان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك لكن التالي باطل لان الترك
غير مقدور لكونه نفيا محضا وعدما مستمرا اذ معنى ترك الحادث ان ذلك الشيء باق
على العدم مستمر فيه واذا كان عدمه مستمرا امتنع التاثير فيه لان تحصيل الحاصل
محال واذا امتنع التاثير فيه فلا يكون مقدورا وفعلا اثرا له واجيب
بان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل ويصح منه ان لا يفعل لا ان يفعل الترك وان
انتفاء الفعل ليس فعل الترك قال فرع انه تع قادر على كل الممكنات
اذ الموجب للقدرة ذاته ونسبته الى الكل على السواء والمصحح للمقدورية هو الامكان
المشترك بين الجميع وقالت الفلاسفة انه تع واحد لا يصدر عنه الا الواحد
وقد سبق القول عليه وقال المنجمون مدبر هذا العالم هو الافلاك والكواكب لما شاهد
من تغيرات

من تغيرات الاحوال مرتبطة بتغيرات احوال الكواكب واجيب بان
الدوران لا يقطع في العلية لتخلفها عنه في المضافين وجزء العلة وشرطها ولازمها
وقالت الثنوية انه لا يقدر على الشر والا لكان شريرا والنزم وقال النظام انه
لا يقدر على القبيح لانه يدل على الجهل او الحاجة وجوابه ان لا قبيح بالنسبة اليه
وان سلم فالمانع حاصل لا ان القدرة زايلة وقال البلخي انه تع لا يقدر على
مثل فعل العبد لانه طاعة او سفه او عبث واجيب بان هذه الامور اعتبارات
تعرض للفعل بالنسبة الى العبد وقال ابو علي وابنه انه لا يقدر على نفس مقدور
العبد والا لو اراده وكرهه العبد يلزم وقوعه ولا وقوعه للداعي والصارف
واجيب بان المكروه لا يقع اذا لم يتعلق به ارادة اخرى اقول
فرعية كونه تع قادرا على جميع الممكنات او بعضها ظاهرة وللناس في هذه المسئلة
مذاهب ذهب المحققون الى انه تعالى قادر على جميع الممكنات لان الموجب
للقدرة هو ذاته تع ونسبة ذاته الى كل الممكنات على السواء والا لكان لذاته ببعضها
اختصاص دون بعض وح ان لم يكن ذلك لمخصص لزم الترجيح بلا مرجح وان
كان لمخصص لزم احتياجه اليه والمصحح للمقدورية ليس الوجوب ولا الامتناع
لكونهما منافيين للمقدورية بل هو الامكان وهو وصف مشترك بين جميع
الممكنات فيكون جميعها مقدورا له تع قال بعض الشارحين فيه نظر لانا
لا نم ان نسبة ذاته الى جميع الممكنات على السواء لجواز ان يقتضي ذاته تعلق
قدرته ببعض الممكنات دون بعض سلمناه لكن لا نم ان المقدورية صفة ثبوتية
حتى تحتاج الى مصحح سلمناه لكن يجوز ان يكون امكان كل ماهية مغايرة بالحقيقة
لامكان ماهية اخرى وح لا يكون جميع الممكنات مشتركة في مصحح المقدورية وهو ضعيف
اما آ فلان تعلق قدرته ببعض الممكنات دون بعض ليس من مقتضيات الذات
من حيث هي بل باعتبار الارادة والداعي لان التعلق مستند الى الدواعي
كما مر فالذات من حيث هي نسبتها الى الجميع على السواء واما ب فلان

المقدورية صفة تعرض للممكن وليست بعدم صرف ولا العدم جزء مفهومها وهي نقيض اللامقدورية فيكون ثبوتية واما ح فلما سبق ان الامكان وصف اعتباري تعرض للشي بالنسبة الى الوجود والعدم وظاهر ان جميع الممكنات مشترك في هذا المعنى وانكاره عين السفسطة وذهب الفلاسفة الالهيون الى انه تعالى واحد من جميع الوجوه ولا يصدر عنه الا الواحد ويلزم من هذا القول ان لا يكون مصدرا لجميع الممكنات وقد مر البحث في ابطال قولهم وقال الطبيعيون ان المؤثر في حوادث العالم الطبايع والامزجة فهم ان ارادوا انه تعالى ليس بقادر على الحوادث فهو باطل لما عرفت ان الحوادث ممكنة والله تعالى قادر على جميع الممكنات وان ارادوا ان الطبايع والامزجة موثرات في الحوادث بتمكينه تعالى اياها فلا يلزم منه عدم قدرته عليها وذهب المنجمون الى ان مدبر العالم الذي في جوف فلك القمر هو الافلاك والكواكب واوضاعها لا الباري تعالى لما نشاهد من ان تغيرات احوال هذا العالم من الحر والبرد والاعتدال وتغير الفصول وطول النهار وقصره ومساواته الليل وساير الحوادث من هبوب الرياح ونزول الامطار ووقوع الفتن والالام والافات وغيرها مرتبطة بتغيرات احوال الكواكب فهم ان ارادوا ان الافلاك والكواكب مدبرات هذا العالم بامره تعالى فلا يلزم منه عدم قدرته عليه وان ارادوا انه تعالى لا يقدر على تدبير هذا العالم يلزم منه عدم قدرته تعالى على جميع الممكنات وقد عرفت بطلانه وما تمسكوا به هو الدوران وهو لا يفيد القطع بعلية المدار للداير اذ لو كان الدوران مفيدا للقطع لما تخلف العلية عنه في المتضايفين فان احدهما مرتب على الاخر مع عدم علية احدهما للاخر ولما تخلف ايضا في جزء العلة وشرطها ولازمها لان المعلول قد ترتب على جزء العلة وشرطها ولازمها وجودا وعدما اذ يستحيل وجود المعلول بدون جزء العلة وشرطها ولازمها ويجب وجوده عند وجود علته التامة والعلة التامة تشمل

جزء العلة

جزء العلة وشرطها ولازمها مع عدم كون جزء العلة وشرطها ولازمها علة اذ عند وجود جزء العلة لا يجب المعلول وكذا عند وجود شرطها ولازمها ولئن سلم ان الدوران يفيد القطع فلم لا يجوز ان يكون تاثير كل من موثرية الافلاك والكواكب بسبب تفضان القدرة عند قدرته تعالى ساعة فساعة وح يكون اثارها اثار قدرة الله تعالى وذهبت الثنوية الى انه تعالى لا يقدر على الشر اذ لو قدر عليه لكان شريرا لكنه تعالى خير فلا يجوز ان يكون شريرا واذا امتنع صدور الشر عنه لا يكون مقدورا له اذ من شرايط المقدورية صحة وجوده منه واجيب بالتزامه اي نحن نلتزم انه تعالى موجد للشر والاولى ان نقول ما يصدر من الله ليس بشر في الحقيقة بل انما يصير شرا بالاعتبار وايضا جواز صدور الشر منه لا يستلزم كونه شريرا لان جواز صدوره منه بالنظر الى ذاته وهو وان كان ثابتا لكن بسبب المانع وهو اشتماله على القبح لا يصدر عنه فلا يلزم كونه شريرا وقال النظام انه تعالى ليس بقادر على القبيح اذ لو كان قادرا عليه لزم جهله تعالى او احتياجه اليه واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان القبيح لو صدر عنه فلا يخ اما ان يكون عالما بقبحه اولا فان لم يعلم لزم الجهل وان علم لزم الاحتياج لان الحكيم لا يقدم على القبيح من غير ضرورة واذا امتنع صدوره منه تعالى لا يكون مقدورا اليه لما عرفت واجيب عنه بانه لا قبح بالنسبة اليه لكونه مالكا لجميع الاشياء يفعل فيها ما يشاء بناء على نفي الحسن والقبح العقلي ولئن سلم فالمانع من صدور القبيح عنه حاصل وهو عدم الداعي الى فعله ولا يلزم منه عدم قدرته عليه وقال البلخي انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد لان فعل العبد اما طاعة او سفه وما يقابل الطاعة او عبث وهو الذي لا يكون مبنيا على غرض كافعال المجانين والله تعالى منزه عنها وهذا منقول عن الكعبي ايضا واجيب بان كون الفعل طاعة او معصية او عبثا اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الى العبد من حيث هو صادر عنه وذات الفعل في نفسه اما حركة او سكون والله تعالى قادر على خلقهما في غيره وذهب الجبائيان

ومن تابعهما الى انه تعالى قادر على مثل مقدور العبد لكنه غير قادر على نفس
مقدوره لان المقدور يجب ان يقع عند جزم ارادة الفاعل بفعله ويجب ان
لا يقع عند تحقق الصارف عنه وح لو كان مقدور العبد مقدورا لله تعالى فاذا
اراد الله وقوعه من العبد وكرهه العبد لزم وقوعه ولا وقوعه لتحقق موجب
الوقوع وهو ارادته تعالى وموجب عدمه وهو عدم ارادة العبد واجيب بان
اللازم من دليلكم هو ان ما كرهه العبد لا يقع اذا لم يتعلق به ارادة اخرى وهذا لا يدل
على انه لا يقع ذلك الفعل اصلا لجواز ان يحصل بسبب اخر وهو ارادته قال
الثاني في انه تعالى عالم ويدل عليه وجوه آ انه مختار فيمتنع توجه قصده الى ما ليس
بمعلوم ب ان من تامل احوال المخلوقات وتفكر في تشريح الاعضاء ومنافعها وهيئة
الافلاك والكواكب وحركاتها علم بالضرورة حكمة مبدعها وما ترى من عجيب افعال
الحيوانات من اقدار الله تعالى اياها والهامه لها الثالث ان ذاته تعالى هويه مجردة
حاضرة له فيكون عالما به اذ العلم حضور الماهيه المجردة وهي مبدا جميع الموجودات
والعالم بالمبدا عالم بذويه لان من علم ذاته علم كونه مبدا الغير وذلك يتضمن
العلم به فيكون عالما بالجميع الرابع انه تعالى مجرد وكل مجرد يجب ان يعقل ذاته
وسائر المجردات لانه يصح ان يعقل وكل ما يصح ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره
فيكون حقيقته مقارنة له اذ التعقل يستدعي حضور ماهية في العاقل وصحة
المقارنة لا تشترط فيها كونها في العقل لانه عبارة عن مقارنتها للعقل والشي
لا يكون شرط نفسه فيصح ان الماهية الموجودة في الخارج للماهيات
المعقولة ولا معنى للتعقل الا ذلك وكل من يعقل غيره امكنه ان يعقل كونه عاقلا
له وذلك يتضمن كونه عاقلا لذاته وكلما يصح للمجرد وجب حصوله اذ القوة
من لواحق المادة لا سيما في حق الله تعالى فانه واجب الوجود من جميع جهاته
والوجهان الاخيران معتمد الحكماء وفيهما نظر اقول اتفق جمهور
العقلاء على انه تعالى عالم الا شواذ من قدماء الفلاسفة فانهم انكروا كونه تعالى عالما

مطلقا وما يدل على انه تعالى عالم وجوه الاول انه تعالى فاعل مختار وكل من يكون
فاعلا مختارا يكون عالما اما الصغرى فقد مر سابقا واما الكبرى فلان الفاعل
المختار يقصد الى ايجاد فعل فلو لم يكن ذلك الفعل معلوما له لاستحال توجه قصده
الى ايجاده لاستحالة توجه القصد الى ما ليس بمعلوم الثاني ان افعاله تعالى افعال
محكمة متقنة وكل من يكون افعاله محكمة متقنة يكون عالما بها ينتج انه تعالى يكون
عالما بها اما الصغرى فظاهرة من الحكمة المودعة في مخلوقاته من الافلاك وهياتها
وحركاتها وما اودع فيها من الكواكب السيارة والثابتات وانفعالها وكذا في
العناصر وما يتركب من المعادن والنباتات والحيوانات وتشريح اعضائها ومنافعها
واما الكبرى فللعلم الضروري بان مثل هذه الافعال يستحيل ان يصدر عمن لا يكون
عالما بها قوله وما يرى اشارة الى دفع ما منعوا به الكبرى وتقريره ان كبرى
القياس ممنوعة فانا نشاهد صدور الافعال المحكمة المتقنة العجيبة عن بعض
الحيوانات الذي يستحيل العلم منه كالنحل فانها تبني بيوتا مسدسة متضمنة لفوايد
كثيرة يعجز العقلاء عن بناء مثلها مع انها ليست من اولي العلم بالاتفاق وتقرير الدفع
ان ذلك من اقدار الله تعالى اياها وخلق العلم فيها او بالهامه لها كما قال عز من قايل
واوحى ربك الى النحل الاية الثالث ان ذاته تعالى هوية مجردة عن جميع الماديات
وكل من يكون ذاته هوية مجردة يكون حاضرا لذاته ينتج ذاته تعالى حاضر لذاته اما الصغرى
فلما سبق انه ليس بجسم ولا جسماني واما الكبرى فلان من يكون حاضرا لذاته يكون
عاقلا لها لان تعقل الشي عبارة عن حضور ماهيته المجردة عند العاقل ولا شك
ان ذاته لا تغيب عنه بل يكون حاضرا فيكون عالما به ويلزم من كونه عالما بذاته
كونه عالما بجميع الموجودات لان ذاته مبدا لها كما مر والعالم بالمبدا يكون
عالما بذوي المبدا لان من علم ذاته علم كونه مبدا لغيره والا لم يكن عالما بذاته
من جميع الوجوه والعلم بكون ذاته مبدا للغير يتضمن العلم بذلك الغير لان
العلم بالعلة يستدعي العلم بالمعلول الرابع انه تعالى مجرد وكل مجرد يجب ان يكون

عاقلا لذاته ولسائر المجردات ينتج انه تعالى عاقل لذاته ولسائر المجردات
اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل مجرد يصح ان يصير معقولا اذ لا مانع من
صيرورة الشيء معقولا الا المادة والمجردة لا مادة له وكل ما يصح ان يصير معقولا
وحده يصح ان يصير معقولا مع غيره اذ كل معقول يصح الحكم عليه بانه موجود او
معدوم واجب او ممكن والحكم عليه بغيره يستدعي مقارنتهما معا ان كل مجرد
يصح ان يصير معقولا مع غيره واذا صح ان يكون المجرد معقولا مع غيره يكون
حقيقته المجردة مقارنة لذلك الغير لان التعقل يستدعي حضور ماهية المعقول
في العاقل واذا كان حقيقة المجرد حاضرة في العاقل مع حقيقة ذلك الغير فيكون
احدهما مقارنة للاخرى بالضرورة وصحة مقارنة حقيقة المجرد بغيره ليست
مشروطة بكون حقيقة المجرد في العقل لان صحة هذه المقارنة لو كانت مشروطة
بكون حقيقة المجرد في العقل لزم اشتراط الشيء بنفسه لان كون حقيقة المجرد في
العقل عبارة عن مقارنتها للعقل ولا شك ان الشيء لا يكون شرط نفسه واذا لم
يشترط في صحة مقارنة حقيقة المجرد بغيره كون حقيقته في العقل جاز ان يكون في
الخارج وح يصح اقتران حقيقة المجرد الموجودة في الخارج فثبت انه يصح للمجردات
ان تعقل غيره من الماهيات وكل من يصح ان يعقل غيره امكنه ان يعقل كونه عاقلا
لذلك الغير وذلك يتضمن كونه عاقلا لذاته ضرورة اندراج تعقل الذات في
تعقل كون ذاته عاقلا للغير فيلزم ان كل مجرد يصح ان يعقل ذاته وغيره وكل ما يصح
للمجرد يجب حصوله بالفعل لان القوة من لواحق المادة لا سيما في حق الله تعالى فانه
واجب الوجود من جميع جهاته تعالى عن ان يكون له جهة بالقوة وهذا الوجه
وما تقدم اي الثالث مما يعتمد الحكماء في اثبات كونه تعالى عالما وفيهما
نظر اما في الثالث فلان العلم عبارة عن حضور ماهية مجردة في العاقل وح لو عقل
ذاته تعالى حاضرة له بهذا المعنى لزم حلول الشيء في نفسه وهو محال ولئن سلم ذلك
فلا نم ان العالم بالمبدا يكون عالما بذي المبدا وعلى ما قررنا يمكن دفعهما واما

في الرابع فلانه يجوز ان يقال لا نم ان كل مجرد يصح ان يعقل لم لا يجوز ان يكون
بعض المجردات بحيث لا يمكن تعقله ولئن سلم ذلك فلا نم ان كل ما يصح ان
يعقل مع غيره ولئن سلم فلا نم ان صحة المقارنة المذكورة ليست مشروطة بكونها
في العقل وكون الشيء شرط نفسه انما يلزم لو كان مقارنة احد المعقولين للاخر في العقل
هو مقارنته للعقل لكنه ليس كذلك فان مقارنة احد المعقولين للاخر في العقل
غير مقارنته للعقل والمقارنة الاولى مشروطة بالثانية وح لا يكون الشيء شرط
نفسه ولئن سلم فلا نم ان كل ما يصح للمجرد وجب حصوله قوله لان القوة من
لواحق المادة قلنا ممنوع قال احتج المخالف بوجوه آ انه لو عقل
شيا عقل ذاته لانه يعقل انه عقله وهو محال لاستحالة حصول النسبة بين الشيء
ونفسه وحصول الشيء في نفسه ونوقض بتصور الانسان ثم اجيب عنه
بان علمه بنفسه صفة قائمة متعلقة بذاته تعالى حاصل ب ان علمه لا يكون ذاته
لما سنذكره فهو صفة قائمة بذاته لازمة له فيكون ذاته قابلا وفاعلا وقد سبق
الجواب عنه ج لو كان العلم صفة كمال لكان الموصوف به تعالى ناقصا مستكملا
بغيره وان لم يكن لزم تنزيهه عنه اجماعا واجيب بان كمالها لكونها صفة
ذاته لا كمال ذاته من حيث انه متصفة اقول احتج قدماء
الفلاسفة على انه تعالى ليس بعالم بوجوه ثلثة آ انه تعالى لو عقل شيا لعقل ذاته
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه اذا عقل شيا عقل ان ذاته عقله
وذلك يتضمن تعقل ذاته واما بطلان التالي فلان التعقل لا يخ اما ان يكون
نسبة بين العاقل والمعقول او حصول حقيقة المعقول في العاقل وكلاهما محال
اما الاول فلاستحالة حصول النسبة بين الشيء ونفسه لوجوب تغاير النسبة
للمنتسبين واما الثاني فلاستحالة حصول الشيء في نفسه ونوقض هذا بتصور
الانسان نفسه مع وقوع الاتفاق بجواز تصور الانسان نفسه فان قيل الفرق
ثابت بين الصورتين وهو انه تعالى واحد من جميع الوجوه والانسان بخلافه فيجوز

ان يكون عالماً بوجه ومعلوماً بوجه قلنا الله تعالى ايضا باعتبار كونه عالماً يغاير
كونه معلوماً فان قيل كونه عالما ومعلوما انما يتحقق باعتبار قيام العلم به فيكون
فرعاً لقيام العلم به فلو جعل قيام العلم به فرعاً على تغاير الاعتبار لزم الدور قلنا
لا نسلم ان كونه عالما ومعلوما موقوف على قيام العلم بل على اعتبار كونه عالماً
ثم اجيب ثانيا بان علمه تعالى بذاته صفة قائمة متعلقة بذاته تعالى تعلقا خاصا وح
لا يلزم حصول النسبة بين الشى ونفسه ولا حصول الشى في نفسه لكون علمه بذاته مغاير
لذاته لما ذكرتم وهذا ضعيف بل الحق في الجواب ان ذاته تعالى من حيث هي مغاير
لذاته من حيث هو معلوم بالاعتبار وتغاير الاعتبار كاف في تحقق النسبة لان النسبة
لا تستدعى تغاير المنتسبين بالذات ج انه تعالى لو كان عالما لكان علمه اما عين
ذاته او جزءها او صفة قائمة بذاته لازمة له والكل محال اما الاول فلما سيأتى في
الفرع الثانى من هذا البحث انه ليس عين ذاته واما الثانى فلاستحالة
التركيب فيه واما الثالث فلاستلزام كون الشى قابلا وفاعلا واجيب
بالمنع من كون الشى قابلا وفاعلا كما سبق ج العلم اما ان يكون صفة كمال اولا
وعلى التقدير لا يجوز ان يكون عالما اما على الاول فلانه يلزم ان يكون الموصوف
به ناقصا لذاته مستكملاً بغيره الذى هو العلم وهذا في حقه تعالى محال واما الثانى
فلان ما لم يكن صفة كمال يجب تنزهه تعالى عنه لانعقاد الاجماع على امتناع اتصافه تعالى
بصفة النقيصة واجيب بانا نختار انه صفة كمال وما ذكرتم في بيان
استحالته غير لازم لان كمال هذه الصفة انما هو لكونه صفة لذاته لا ان كمال
ذاته انما يحصل لاجل اتصافه بهذه الصفة **قال** فرعان ا انه تعالى
عالم بكل المعلومات كما هى لان الموجب لعالميته ذاته ونسبة ذاته الى الكل على
السواء فلما اوجب كونه عالما بالبعض اوجب كونه عالما بالباقى وقيل يعلم
الجزئيات بوجه كلى اذ لو علمها جزئيا فعند تغير المعلوم يلزم الجهل والتغير
فى صفاته قلنا بتغير الاضافة والتعلق دون العلم وقيل لا يعلم ما لا يتناهى لانه

ليس بمتميز والمعلوم متميز ولانه يستلزم علوما لا نهاية لها قلنا المعلوم كل واحد
منها والعلم القايم بذاته صفة واحدة واللانهاية فى التعلق والمتعلق **اقول**
لما بين ان الله تعالى عالم فرع عليه مسئلتين الاولى انه تعالى هل هو عالم بجميع المعلومات
ام لا اختلف القايلون بكونه عالما فيها فذهب المحققون من اهل الملة الى انه تعالى عالم
بجميع المعلومات كما هى يعنى يعلم الكليات على الوجه الكلى والجزئيات على الوجه الجزئى
والمراد بالعلم على الوجه الكلى هو ان يعلم الشى بماله من المعانى الكلية من عنوان يكون
متعلقا بزمان معين وتعين كما يعلم ان القمر اذا وصل الى اول نقطة من برج فلانى يعرض
له الخسوف الجزئى مثلا وان لو ولد لفلان ولد صالح جواد فطن كاتب طويل عند
طلوع الشمس فى موضع كذا الى غير ذلك من الصفات الكلية وان ما ذكرنا من كونه
ولدا صالحا الى اخره كليات وتقييد الكلى بالكلى لا يخرجه عن كونه كليا وبالعلم
على الوجه الجزئى هو ان يعلمه متعلقا باحد الازمنة الثلثة او مع لحوق التعين
كما يعلم ان ذلك الخسوف وقع الان او سيقع فى ذلك الوقت او لذلك المولود
فقالوا العلم بهذا المعنى ليس بواجب بل يجوز ان يقع ذلك الخسوف ويولد ذلك
المولود ولم يكن له علم بهما وذهب طايفة من الفلاسفة الى انه لا يعلم ذاته ويعلم ما
سواه وذهب قوم منهم الى عكس هذا وقال قوم من اهل الملة انه لا يعلم ما لا يتناهى
وقال هشام بن الحكم انه يعلم الجزئيات عند وقوعها وقبل الوقوع لا يعلم الا
الماهية والحق الاول لان الموجب لعالميته تعالى ذاته ونسبة ذاته الى كل الممكنات
على السواء اذ لو كان لذاته اختصاص ببعضها دون بعض لزم احتياجه الى المخصص
فلما اوجب ذاته كونه عالما بالبعض اوجب كونه عالما بالبعض الباقى وقال بعض
الشارحين فيه النظر الذى اوردناه على كونه تعالى قادرا على جميع المقدورات وقد
عرفت ضعفه فلا نعيد احتج القائلون بكونه غير عالم بالجزئيات على الوجه
الجزئى بانه لو علمها على الوجه الجزئى لزم الجهل او التغير فى صفاته واللازم
باطل بيان الملازمة انه تعالى اذا علم مثلا كون زيد فى الدار فبعد خروجه ان بقى

هذا العلم بان نعلمه انه في الدار لزم الجهل لانه خرج منها وان لم يبق لزم
التغير واجيب بانكم ان اردتم ببقاء العلم بقاء الصفة فنختار انها باقية
ولا يلزم الجهل لان تعلق تلك الصفة بذلك المعلوم غير باق وان اردتم به
بقا التعلق والاضافة بذلك المعلوم فنختار انه غير باق ولا يلزم التغير في
صفاته لان الصفة باقية والتغير انما هو في تعلقها واضافتها لا فيها لا يقال
العلم لا يخ اما ان يكون نفس ذلك التعلق والاضافة او صفة حقيقية يلزمها
الاضافة على اختلاف الرأيين وعلى التقديرين يلزم التغير لانا لو نختار الاول
نلتزم التغير ولا يلزم منه محال وهو التغير في ذاته تع او كونه محلا للحوادث ولو نختار
الثاني لا تم انه يلزم التغير اذ التغير في الاضافات لا يوجب التغير في الذات
ولا في الصفات الحقيقية اعلم ان التزام التغير في العلم مناف لمذهب المعتزلة
لانهم ذهبوا الى ان علمه تع عين ذاته ولمذهب الاشاعرة فانهم قالوا هو صفة
حقيقية ولهذا مالوا عن هذا الجواب واجابوا بان العلم بان الخسوف الجزئي
تعرض للقمر عند وصوله الى اول البرج هو عين العلم بانه وقع او سيقع كما ان
من علم ان زيدا يدخل الدار غدا فانه عند حضور الغد لما دخل زيد علم دخوله
الدار بذلك العلم بعينه بدون تجدد علم اخر ولو نحتاج حينا الى تجدد علم
ثانيا فذلك يكون لطريان الغفلة علينا والله تع منزه عنه فلا يقع التغير في
علمه اصلا ثم هذا العلم الواحد انما يصير ماضيا وحالا ومستقبلا باعتبار ازمنة
وقوع المعلوم فانه ان اعتبر وقوع المعلوم قبله يكون ماضيا وان اعتبر معه
يكون حالا وان اعتبر بعده يكون مستقبلا لا ان علمه ماض وحال ومستقبل
اذ ليس عند الله صباح ولا مساء فكيف يتصور الزمان بالنسبة اليه وقيل
عليه انه دعوى بلا دليل وقوله ان حضور الغد لما دخل زيد علم دخوله بذلك
العلم ممنوع فانه عين المدعى وايضا العلم بان الخسوف تعرض للقمر سابق على وقوع
الخسوف والعلم بانه وقع يمتنع ان يكون سابقا فلا يكون احدهما هو الاخر احتج القايلون

بكونه

بكونه تع غير عالم بما لا يتناهى بوجهين آ ان ما لا يتناهى ليس بمتميز عن غيره لان
امتياز الشيء عن غيره انما يكون بالاحاطة عليه بوجه من الوجوه والاحاطة بما
لا يتناهى محال واذا لم يكن متميزا لا يكون معلوما لان كل معلوم متميز ب ان
ما لا يتناهى يستلزم علوما لا نهاية لها اذ العلم بكل معلوم غير العلم بمعلوم اخر
فلو كان عالما بما لا يتناهى لكان له علوم غير متناهية وثبوت الاشياء الغير المتناهية
محال واجيب عن آ بان ما لا يتناهى من حيث هو غير متناه مسلم
انه غير متميز وغير معلوم لكن يجوز ان يكون كل واحد من الامور الغير المتناهية
متميزا ومعلوما وعن ب بان العلم القايم بذاته من حيث انه علم صفة واحدة
واللانهاية انما هي في التعلق والمتعلق يعني انه يعرض لتلك الصفة تعلقات
غير متناهية الى متعلقات كذلك وهذا ليس بمحال قال الثاني انه
تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة وغير متحد به خلافا للمشائين
وكذا قدرته لنا البديهة تعرف بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم قادر وايضا
العلم اما اضافة مخصوصة وهي التي سماها الجبائيان عالمية او صفة تقتضي تلك
المضافة وهي مذهب اكثر اصحابنا او صور المعلومات القايمة بانفسها وهي المثل
الافلاطونية او بذاته تع كما هو مذهب جمهور الحكماء واياما كان فهو غير
ذاته وفساد الاتحاد سبق ذكره احتجوا بوجوه آ لو قامت بذاته صفة لكان
ذاته مقتضيا له فيكون قابلا وفاعلا معا وهو محال قلنا سبق جوابه ب قيل
لو قام بذاته صفة وكانت قديمة لزم كثرة القدماء والقول بها كفر بالاجماع الا ترى
انه تع كفر النصارى بالتثليث وهو اثباتهم الاقانيم الثلثة التي هي الوجود والعلم
والحيوة فما ظنك بمن اثبت ثمانية او تسعة ولزم التركيب بذاته لانه يشارك
الصفة في قدمه ويتميز عنه بخصوصية وان كانت حادثة لزم قيام الحوادث
بذاته واجيب بان القول بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات
القديمة والنصارى وان سموا ما اثبتوه صفات الا انهم قايلون بكونها ذوات

في الحقيقة لانهم قالوا باستحالة اقنوم الكلمة اعني العلم الى بدن عيسى والمستقل
بالاستقلال هو الذات والقدم عدمي فلا يلزم التركيب من الاشتراك فيه ج عالمية
الله تعالى وقادريته واجبة فلا تعلل بعلم ولا قدرة فاجيب بان
العالمية واجبة بالعلم الواجب لاقتضاء الذات له لا بذاتها الممتنع التعليل وكذا
القادرية د لو زاد علمه وقدرته لاحتاج في ان يعلم ويقدر الى الغير وهو محال
واجيب بان ذاته تعالى اقتضى صفتين موجبتين للتعلقات العلمية والايجادية
فان اردتم بالحاجة هذا المعنى فلا نم استحالته وان اردتم غيره فبينوه اقول
المسئلة الثانية في ان علمه تعالى هل هو مغاير لذاته ام لا اختلف الناس فيها فذهب
اكثر المتاخرين الى ان العلم وساير صفاته الحقيقية وكذا الوجوب من الاضافية غير
ذاته تعالى وذهب الاشعري واتباعه الى ان تلك الصفات غير الوجود ليست عينها ولا غيرها
فرارا من تعدد القدماء وح فسر بعضهم الغيرين بانهما اللذان يمكن انفكاك احدهما
عن الاخر اما بمكان كجسمين او زمان كالاب والابن او وجود وعدم كالموجود والمعدوم
وبعضهم بانهما ذاتان ليس احدهما الاخر وجوزوا امرين لا يكون احدهما غير الاخر
ولا عينه جهالة اذ البديهة قاضية بان كل امرين فرضا ان لم يكن المفهوم من
احدهما عين المفهوم من الاخر يكون احدهما غير الاخر وان كان فهو عينه فما فروا
منه يلزمهم وتنفي الفرق بين هذا المذهب والمذهب الاول وهو كونها غير الذات
وذهب اكثر المعتزلة الى انه عالم بلا علم بل بالذات وهكذى في باقي الصفات
وذهب جمهور الفلاسفة الى ان هذه الصفات عين ذاته تعالى والفرق بين هذا
المذهب ومذهب المعتزلة ان المشائين من الفلاسفة قالوا ان علمه تعالى عبارة
عن صور المعلومات المتجددة بذاته لئلا يلزم كثرة في ذاته تعالى والمعتزلة نفوا هذا
المعنى واختار المصنف المذهب الاول واحتج عليه بوجهين ا ان بديهة العقل
حاكمة بالفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم قادر لكون الثاني كلاما تاما
دون الاول فلو كان العلم والقدرة عين الذات لم يكن بينهما فرق ب ان علمه تعالى

اما اضافة

اما اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهي التي سماها الجبائيان بالعالمية
او صفة تقتضي تلك الاضافة كما هو مذهب اكثر الاشاعرة او عبارة عن صور
المعلومات القايمة بانفسها وهي المثل الافلاطونية او عن صور المعلومات القايمة
بذاته تعالى كما هو مذهب جمهور الحكماء واياما كان لا شك في انه غير ذاته قوله
وفساد الاتحاد اشارة الى جواب دخل مقدر وهو ان يقول الحصر ممنوع اذ العلم عبارة
عن صور المعلومات المتجددة بذاته تعالى عند المشائين وعلى هذا لا يكون غير الذات
وجوابه ان فساد الاتحاد قد سبق ذكره ولقايل ان يقول على آ ان ما ذكرتم
من الفرق لا يوجب المغايرة بالحقيقة بل بالاعتبار وعلى ب بان المعتزلة قالوا
انه عالم بلا علم بل بالذات فلا يثبتون له سوى الذات والتفاسير المذكورة انما هي
للعلم وما سبق من فساد الاتحاد لا يدل على فساد مثل هذا الاتحاد احتج القايلون
بانها عين الذات بوجوه آ انه لو قامت بذاته صفة لكان ذاته مقتضية لتلك
الصفة بالضرورة لامتناع ان تكون معلولة لمنفصل ولا شك ان ذاته ايضا قابلة لها
لاتصافه بها فيلزم كون الذات قابلة فاعلة معا وهو محال واذا امتنع قيام الصفة بذاته
لم يكن تلك الصفات زايدة على ذاته وجوابه قد سبق من جواز كون الشيء
قابلا وفاعلا ب انه لو قام بذاته صفة لكانت اما قديمة او حادثة واللازم
بقسميه باطل اما الاول فلانها لو كانت قديمة لزم محال ان احدهما كثرة القدماء
والقول به كفر اجماعا الا ترى انه تعالى كفر النصارى بسبب تثليثهم حيث قال
لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وتثليثهم هو اثباتهم الاقانيم الثلثة
اقنوم الاب وهو الوجود واقنوم الابن وهو الكلمة اي العلم واقنوم روح
القدس وهو الحيوة واذا كان القايلون بالقدماء الثلثة كفارا فما ظنك بالقايلين
بالثمانية كما هو مذهب الاكثر وهي الحيوة والقدرة والارادة والعلم والسمع والبصر
والكلام والبقاء او التسعة كما هو مذهب الحنفية كما سياتي انهم قالوا التكوين
صفة ازلية مغايرة للقدرة واحد واهذه الصفة من قوله تعالى انما امره الشيء اذا اردناه

ان يقول له كن فيكون فقالوا انه تعم جعل لقوله كن مقدما على الكون وهو المسمى بالامر والكلمة وثانيهما التركيب فى ذاته تعم لان ذاته يشارك الصفة فى القدم ويتميز عنها بخصوصية فيتركب عما به المشاركة وعما به الامتياز واما الثانى فلانها لو كانت حادثة لزم قيام الحوادث بذاته تعم وقد مر بطلانه وقول المصنف قيل اشارة الى ان هذا الدليل ليس مما ذكره الفلاسفة ولا المعتزلة بل قيل من طرفهم ان للفلاسفة والمعتزلة ان يقولوا كذا ويحتمل ان يكون معناه قيل فى تقرير هذا الدليل هكذا

واجيب عنه بانا لا نم ان القول بكثرة القدماء كفر مطلقا بل ان كانت تلك القدماء ذوات كان القول بها كفرا واما اذا كانت صفات فلا والله تعم انما كفر النصارى مع انهم سموا ما اثبتوه من الاقانيم الثلثة صفات لانهم مع تسميتهم لتلك الاقانيم صفات كانهم بالحقيقة قائلون بكونها ذوات لانهم قالوا بانتقال اقنوم الكلمة اعنى العلم الى بدن عيسى عم والمستقل بالانتقال هو الذوات لما سبق من امتناع الانتقال على الاعراض وما ذكرتم من لزوم التركيب ايضا ممنوع فان القدم عبارة عن نفى الاولية وهو امر عدمى ولا يلزم من الاشتراك فى الامور العدمية التركيب وللقايل ان يقول باى شى عرفت ان النصارى لم يجوزوا انتقال الاعراض كما هو منقول عن بعض القدماء ومتمسكهم الرائحة والضوء والصوت وان لم نمنع كون القدم امرا عدميا

الثالث ان عالميته تعم وقادريته واجبة بالضرورة والواجب لا يجوز ان يكون معللا بشى ولو كان عالميته بسبب العلم وقادريته بسبب القدرة لكانتا معللتين بالعلم والقدرة فيلزم ان يكون عالما بلا علم وقادرا بلا قدرة وهو المطلوب واجيب بان عالميته وقادريته ليستا بواجبتين لذاتهما حتى يمتنع التعليل بل هما واجبان بالعلم والقدرة والعلم والقدرة واجبان لكون الذات مقتضية لهما فيجوز تعليلهما بالعلم والقدرة

الرابع انه لو زاد علمه وقدرته على ذاته لزم احتياجه الى الغير وهو محال واجيب عنه بان ذاته تعم اقتضى صفتين موجبتين للتعلقات احديهما الصفة العلمية والاخرى الايجادية فان اردتم باحتياجه الى الغير ان العلم

موجب

موجب للتعلق بالمعلوم والايجاد موجب للتعلق بالمقدور فلا نم ان مثل هذا الاحتياج محال وان اردتم ان كونه عالما بالعلم وقادرا بالقدرة يقتضى احتياجه الى الغير لا بالمعنى المذكور فبينوه اولا حتى نتصوره ونتكلم فيه ثانيا

قال الثالث فى الحيوة واتفق الجمهور على انه تعم حى لكنهم اختلفوا فى المعنى فذهب الحكماء وابو الحسين الى ان حيوته عبارة عن صحة اتصافه بالعلم وذهب الباقون الى انها عبارة عن صفة تقتضى هذه الصحة ويدل عليها انها لو لم يكن كذلك لكان اختصاصه تعم بهذه الصفة ترجيحا بلا مرجح وينتقض باتصافه بتلك الصفة ويندفع بان ذاته المخصوص كان فى التخصيص والاقتضاء

اقول اتفق جمهور العقلاء على انه تعم حى لان ما يكون عالما قادرا يكون لا محالة حيا لكنهم اختلفوا فى معنى حيوته فذهب جمهور الحكماء وابو الحسين البصرى الى ان حيوته تعم عبارة عن صحة اتصافه بالعلم وذهب الباقون الى انها عبارة عن صفة حقيقية تقتضى صحة اتصافه بالعلم والقدرة والدليل على ان الحيوة هى الصفة الموجبة لهذه الصحة ان ذاته تعم مساو لساير الذوات من الجمادات وغيرها فى الذاتية فلا بد من امر يقتضى اختصاصه تعم بصحة اتصافه بالعلم لا يكون ذلك الامر فيما لا يصح اتصافه به كالجماد لانه لو لم يكن كذلك لكان اختصاصه تعم بصحة اتصافه بالعلم دون غيره ترجيحا من غير مرجح وهو محال وذلك الامر هو الحيوة فيكون الحيوة من الصفة الموجبة لهذه الصحة وينتقض هذا الدليل اولا بصحة اتصافه تعم بالحيوة فان صحة اتصافه بالحيوة دون الجماد مع المساواة فى الذات لو قالوا انها ثبت بصفة اخرى فكذلك نقول فى صحة اتصافه بالعلم وان كانت لزم التسلسل ويندفع ثانيا بالمنع من كون الذوات متساوية فان ذاته تعم مخالف لساير الذوات ممتاز عنها بنفسه وح ذاته المخصوص يكون كافيا فى تخصيصه بصحة اتصافه بالعلم واقتضائه لتلك الصحة فلا احتاج الى مخصص ولا يلزم الترجيح من غير مرجح والظاهر من قول المصنف ان قاعل ينتقض ويندفع واحد وتوجيهها ما ذكرنا ويمكن التوجيه بحيث يكون فاعل يندفع

ضمير الانتقاض وتوجيهه ان ماذكرتم من النقض مدفوع لان صحة اتصافه
بالحيوة انما يحتاج الى صفه اخرى لو لم يكن ذاته المخصوص كافيا فى تخصيصه بصحة
اتصافه بالحيوة واقتضائه لتلك الصفة ولا ان ذاته تم مساو لسائر الذوات
فان قلت هكذا نقول فى صحة اتصافه بالعلم قلت العلم مشروط
بالحيوة ولا يمكن تحققه بدونها فيجوز ان يعلل صحة اتصافه بالعلم بالحيوة ولا يلزم
منه محال لكن الحيوة ليست مشروطة بصفة اخرى فيستند الى ذاته المخصوص لئلا يلزم
المحذور واعلم ان ماذكره المصنف من تفسير الحيوة عند الحكماء وابى الحسين مما ناقش
فيه لانهم قالوا معنى كونه تم حيا عدم امتناع العلم عنه وعبروا عن معنى الحيوة
هكذا لئلا يلزم وصف زايد على ذات الله تم قال الرابع فى الارادة
توافق الجمهور على انه تم مريد وتنازعوا فى معنى ارادته فقال الحكماء هى علمه
بانه كيف ينبغى ان يكون نظام الوجود حتى يكون على وجه الاكمل ويسمونه عناية
وفسرها ابو الحسين بعلمه بما فى الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد والنجار بكونه
غير مغلوب ولا مكره والكعبى بعلمه فى افعال نفسه وامره لافعال غيره وقال اصحابنا
وابو على وابو هاشم والقاضى عبد الجبار انها صفه زايدة مغايرة للعلم والقدرة مرجحة
لبعض مقدوراته على بعض لنا ان تخصيص بعض المقدورات بالتحصيل وبعضها
بالتقديم والتاخير لا بد له من مخصص وهو ليس نفس العلم فانه تابع للمعلوم ولا القدرة
فان نسبتها الى الجميع على وتيرة واحدة فلا تخصيص ولان شانها التاثير والايجاد
والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح لتوقف الايجاد على
الترجيح لا يقال امكان وجود كل حادث مخصوص بوقت معين او وجوده
مشروط باتصال فلكى او علمه تم بحدوثه فى ذلك الوقت او بما فى حدوثه فيه من
المصلحة ترجحه لان خلاف المعلوم والاصلح محال لانا نقول الممتنع لا يصير ممكنا والكلام
فى تلك الاتصالات والحركات والاوضاع ايضا فان الافلاك لبساطتها كما امكن
ان يتحرك على هذا الوجه امكن ان يتحرك على خلافه وان يتحرك بحيث يصير المنطقة

مدارا

مدارا وان يكون الكواكب فى جانب غير ما هى فيه والعلم بان الشى سيوجد
انما يتعلق به اذا كان بحيث سيوجد والحيثية سابقة على العلم فلا يكون منه
واما رعاية الاصلح فغير واجبة على ما سنذكره احتج المخالف بان الارادة لو تعلقت
بغرض لكان البارى تم ناقصا بذاته مستكملا بغيره وهو محال واجيب بان
تعلقها بالمراد لذاته لا لغيرها اقول اتفقت العقلاء وتطابقت
الاراء على انه تم مريد لكنهم اختلفوا فى معنى ارادته تم فذهب الحكماء الى انه عبارة
عن علمه تم بانه كيف ينبغى ان يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل وبان
الموجودات يجب صدورها على هذه الكيفية من غير طلب وقصد لئلا يكون
الصادر منافيا له ويسمون هذا العلم عناية فهم جعلوا الارادة مركبة من الوجودى
والعدمى وقال ابو الحسين البصرى انها علمه تم بما فى الفعل من المصلحة الداعية
الى الايجاد فهو قايل بانها وجودية لكنه لم يجعلها صفة زايدة على العلم وقال النجار
انها عبارة عن كونه تم غير مغلوب ولا مكره فهو جعلها عدمية وقال الكعبى ان
ارادته تم لافعاله عبارة عن علمه بها ولافعال غيره امره بها فعلى هذا يكون
وجودية وذهبت الاشاعرة وابو على وابو هاشم والقاضى عبد الجبار والكرامية
الى انها صفه زايدة على ذاته تم مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على
بعض واستدل عليه بان تخصيص بعض المقدورات بالتحصيل والايجاد دون
بعض وتخصيص بعضها بالتقديم وبعضها بالتاخير لا بد له من مخصص لان نسبته
الى المقدورات كلها على السواء واجزاء الزمان كلها متساوية فى الماهية فيكون
نسبة الازمنة ايضا الى مقدوراته بالسوية وح لو لم يكن مخصص فيما ذكرنا لزم الترجيح
بلا مرجح وذلك المخصص لا يجوز ان يكون نفس العلم اذ العلم تابع للمعلوم لكونه
متعلقا بالمعلوم على ما هو عليه فى نفسه والتابع لا يكون مخصصا ولا يجوز ان يكون
هو القدرة لوجهين آ ان القدرة نسبتها الى جميع المقدورات والاوقات على وتيرة
واحدة ب ان القدرة شانها التاثير والايجاد وشان الارادة الترجيح والموجد

من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح لكون الايجاد موقوفا على
الترجيح وظاهر ان الموقوف يكون مغايرا للموقوف عليه فيكون القدرة غير الارادة
فتعين ان يكون صفة وراء العلم والقدرة وهي المسماة بالارادة لا يقال لم لا يجوز ان
يكون المخصص لايجاد الحوادث في اوقاتها المعينة من غير تقديم و تاخير هو امكان وجود
كل حادث مخصوص بوقت معين واذا كان كذلك فلا يمكن وجوده الا في ذلك الوقت
وان سلم فلم لا يجوز ان يكون وجود كل حادث مشروطا باتصال فلكي فلا يمكن وجوده
ما لم يحصل ذلك الاتصال ولين سلم فلم لا يجوز ان يكون علمه تعالى في الازل متعلقا
بحدوث كل حادث في وقت معين فلا يقع الا فيه لان خلاف المعلوم محال والا يلزم
الجهل فيكون المخصص تعلق علمه بوقوعه في ذلك الوقت لا قبله ولا بعده ولين
سلم فلم لا يجوز ان يكون في حدوثه في ذلك الوقت دون اخر مصلحة ترجحه لان
خلاف الاصلح محال وح لا يثبت الارادة لانا نقول عن آ لا يجوز ان يكون المخصص
لايجاد كل حادث في وقت معين امكان وجوده في ذلك الوقت لان المخصص
لو كان امكان وجوده في ذلك الوقت دون وقت اخر لكان وجوده قبل ذلك
الوقت او بعده ممتنعا والممتنع لا يصير ممكنا اذ لو جاز القلب لجاز ان يصير الواجب
ويستغني عن المؤثر وهو باطل بالضرورة وعن ب لا يجوز ان يكون المخصص تلك الاتصالات
والحركات والاوضاع الفلكية لانا ننقل الكلام الى تلك الاتصالات والحركات والاوضاع
ونقول الافلاك لكونها اجساما بسيطة كما امكن حركاتها على هذا الوجه المرئي من كون الفلك
الاعظم متحركا من المشرق والبواقي بعكسه امكن ان يتحرك على خلافها وكما امكن حركة فلك
البروج على مدارسي الدايرة التي هي منطقة البروج كما هي الان امكن ان يتحرك بحيث
يكون المنطقة دايرة غير هذه ويصير المنطقة مدارا بان يتحرك من الجنوب الى الشمال
وكذلك امكن حصول كل كوكب في جانب غير ما هو فيه واذا كان كذلك فلا بد لكون
الاتصالات والحركات والاوضاع على هذه الهيئة دون اخرى من مخصص وذلك لا يجوز ان
يكون العلم او القدرة لما بينا فتعين ان يكون ارادته تعالى ويثبت المدعى وعن ج لا يجوز ان
يكون

ان يكون المخصص تعلق علمه تعالى بايجاده في ذلك الوقت لان العلم بان الشيء
سيوجد في وقت كذا انما يتعلق به اذا كان ذلك الشيء بحيث يتقرر وجوده في
ذلك الوقت وهذه الحيثية سابقة على العلم بوجوده في ذلك الوقت فلا يكون
هذه الحيثية مستفادة من علمه تعالى والا لزم الدور وعن د بان رعاية الاصلح غير
واجبة على ما سياتي فلا يجوز ان يكون المخصص مصلحة ترجحه ولقايل ان يقول
لا نم ان الممتنع لا يصير ممكنا مطلقا بل الممتنع بالذات لا يصير ممكنا وان كون
الاتصالات والحركات والاوضاع على هذه الهيئة دون غيرها انما هو لرعاية
الاصلح ولا نم ان رعاية الاصلح غير واجبة واورد على اصل الدليل بان الارادة
لا يخ اما ان يكون صالحة للتعلق بالايجاد في ساير الاوقات او لا فان كان الثاني
لزم كون الفاعل موجبا لا مختارا لانه ح لا يكون متمكنا من الفعل في وقت اخر
وان كان الاول فاختصاص تعلقها ببعض الاوقات ان لم يتوقف على مرجح وقع
الممكن لا لمرجح وبطل اصل الدليل ايضا وان توقف يحتاج الى ارادة اخرى ولزم
التسلسل واجيب بانا نختار الثاني ولا يلزم صيرورة الفاعل موجبا
فان الوجوب بسبب الارادة لا يخرج الفاعل عن كونه مختارا كما ان الفعل
يجب عند جزم الارادة ومع هذا لا يخرج الفاعل عن كونه مختارا وفيه نظر
لان الارادة اذا لم يكن صالحة للتعلق بالايجاد في ساير الاوقات كانت واجبة
التعلق في ذلك الوقت بذاتها وح لا يتمكن الفاعل من الفعل في وقت اخر
ولا من الترك في ذلك الوقت بل يجب صدوره ولا نعني بالموجب الا ذلك ووجوب
الفعل عند جزم الارادة ممنوع ولين سلم فوجوب الفعل انما يكون بجزم الفاعل
ارادته وجزم الارادة انما هو بفعله واختياره فهو ان جزم الارادة وجب والا فلا
واحتج المخالف لكون الارادة صفة زايدة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض
بانه لو كان له ارادة بالمعنى الذي ذكرتم فاذا تعلقت بفعل فان كان تعلقها
بذلك الفعل لا لغرض لزم الترجيح من غير مرجح والعبث ايضا وان كان

لغرض كان الباري تع ناقصا بذاته مستكملا بغيره وهو محال والمصنف
حذف الشق الاول لوضوحه واجيب عنه بانا نختار ان تعلق
ارادته بالمراد اي بذلك الفعل لا لغرض ولا يلزم الترجيح من غير مرجح
ولا العبث لجواز ان يكون ارادته تع لذاتها مقتضية لان تتعلق بذلك
الفعل لا لغرض آخر فيكون تعلقها به بسبب اقتضائها لذاتها ان يتعلق به
قال فرع ارادته غير محدثة وقالت المعتزلة ارادته قائمة
بذاتها حادثة لا في محل وقالت الكرامية هي صفة حادثة في ذاته لنا وجهان
آ ان وجود كل محدث موقوف على تعلق الارادة به فلو كانت له ارادة محدثة
احتاجت الى ارادة اخرى ولزم التسلسل ب قيام الصفة بنفسها غير معقول
ومع ذلك اختصاص ذاته بها تخصيص بلا مخصص لان نسبتها الى جميع الذوات على
سواء وكونها لا في محل مفهوم سلبي لا يصلح ان يكون مخصصا وقيام الصفة الحادثة
بذاته ممتنع لما سبق اقول لا خفاء ان البحث في كون الارادة
قديمة او حادثة قائمة بذاتها او بذاته تع فرع على كونها صفة زائدة على ذاته تع
مغايرة للعلم والقدرة فلهذا قال فرع واختلف القائلون بهذا المذهب فقالت
الاشاعرة انها قديمة وقال ابو علي وابو هاشم وعبد الجبار وهم من المعتزلة انها حادثة
قائمة بذاتها لا في محل لئلا يلزم كونه تع محلا للحوادث وقيام صفة الشيء بغيره ان قيل
محلها غير ذاته وقالت الكرامية هي حادثة قائمة بذاته تع لجواز ذلك عندهم
واحتج الاشاعرة على انها قديمة بوجهين آ ان وجود كل محدث موقوف على
تعلق الارادة به اجماعا فلو كانت ارادته محدثة لاحتاجت الى ارادة اخرى والكلام
فيها كالكلام في الاول ولزم التسلسل فيكون قديمة فان قلت كون الارادة قديمة
يوجب قدم المراد قلت لا نم ذلك فان الارادة قد تسبق المراد كما ان واحدا يريد
ان يبني مساجد ومدارس وقناطر وغيرها اذا حصل له المكنة بعد سنين وهذا الوجه
بعد تسليم انها صفة زائدة على ذاته مغايرة للعلم والقدرة لو سلم ان الارادة لو كانت

محدثة لاحتاجت الى ارادة اخرى تع ب ان ارادته تع ان كانت حادثة فاما
ان يكون قائمة بنفسها او بذاته تع والقسمان باطلان اما الاول فلان قيام الصفة
بنفسها لا في محل غير معقول لان الصفة عرض والعرض يمتنع قيامه بدون محل وان
سلم انه معقول يلزم المحال من وجه آخر وهو ان نسبة الارادة الى جميع الذوات
على تقدير كونها قائمة بنفسها يكون على سواء بالضرورة فاختصاصها بذاته تع دون
غيرها يكون تخصيصا بلا مخصص فان قلت المخصص موجود وهو كونها لا في
محل فانه خصصها بذاته تع قلت كونها لا في محل مفهوم سلبي لا يصلح ان يكون
مخصصا للارادة التي هي امر وجودي واما الثاني فلانه لو جاز قيام الصفة الحادثة
بذاته تع لزم كون ذاته تع محلا للحوادث وقد مر بطلانه قال الفصل الثاني
في سائر صفاته وفيه مباحث الاول في السمع والبصر دلت الحجة السمعية على انه
سبحانه تع سميع وبصير وليس في العقل ما يصرفها عن ظواهرها فيجب الاقرار بها
فيكون عالما بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها وهو المعنى بكونه سميعا بصيرا
واستدل على ذلك بان الحي ان لم يتصف بهما كان ناقصا ~~وهو اقناعي~~ وهو اقناعي
وهو انه موقوف على ان كل حي يصح ان يتصف بهما وان عدم اتصاف الحي بهما نقص
وللمخالف ان يمنعهما احتج بوجهين آ ان سمعه وبصره ان كانا قديمين لزم قدم المسموع
والمبصر وهو باطل وان كانا محدثين كان ذاته محل الحوادث وهو محال واجيب
عنه بانهما صفتان مستعدتان للادراك وهو تعلقهما بالمسموع والمبصر عند وجودهما الثاني
السمع والبصر تأثر الحاسة او ادراك مشروط به وهما على الله تع محال واجيب بمنع
الصغرى اقول لما فرغ من الفصل الاول في الصفات الثبوتية
اي ما يتوقف افعاله تع عليها شرع في الفصل الثاني في الصفات الثبوتية التي لا
يتوقف افعاله عليها وذكر فيه مباحث الاول في كونه تع سميعا وبصيرا اختلف العقلاء
في ذلك فانكره الفلاسفة واثبته المليون لوروده في الكتب السماوية لكنهم اختلفوا
في معنى كونه سميعا وبصيرا فذهب جمهور الاشاعرة والمعتزلة والكرامية الى ان السمع

والبصر صفتان لله تعالى مغايرتان للعلم وذهب ابو الحسين البصري والكعبي
والامامية وحكماء الاسلام كابي علي والفارابي وغيرهما الى ان كونه سميعا بصيرا
عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات واختاره المصنف واحتج عليه
بان الحجج السمعية كقوله تعالى وهو السميع البصير وغير ذلك دالة على اتصافه تعالى بانه
سميع وبصير وليس في العقل ما يدل على امتناع كونه سميعا بصيرا اليصرف تلك الحجج
السمعية عن ظواهرها فيجب الاقرار بها وانما قلنا ليس في العقل ما يدل على
امتناع كونه سميعا اذ ليس معنى كونه سميعا بصيرا ان له حاسة السمع او البصر
لاستحالة حصول الحاسة له بل لما بينا انه تعالى عالم بجميع المعلومات كما هي لزم منه
ان يكون عالما بالمسموعات والمبصرات لكونهما من المعلومات فيكون معنى كونه
سميعا بصيرا انه عالم بالمسموعات والمبصرات باعيانها وقوله حال حدوثها
ليس معناه انه لا يعلم الا حال حدوثها بل معناه انه يعلمها في الازل كما هي عليها
حال حدوثها وكما يعلم السميع بالسمع والبصير بالبصر حال حدوثها يعلم هو ايضا كذلك
بل اتم وابلغ واستدل جماعة على اثبات هذا المطلوب بانه تعالى حي وكل حي لم يتصف
بهاتين الصفتين يكون ناقصا فالله تعالى لو لم يتصف بهما يكون ناقصا وهو محال
وهذا الدليل اقناعي لتوقفه على اثبات مقدمتين احديهما ان كل حي يصح ان
يتصف بهما فان بعض الهوام لا سمع له كالنمل وبعضها لا بصر والاخرى ان عدم اتصاف
الحي بهما نقص وللمخالف ان يقول لا نسلم ان كل حي يصح ان يتصف بهما فان بعض
الهوام لا سمع له كالنمل وبعضها لا بصر له كالعقرب ولا نسلم ايضا ان عدم اتصاف
الشيء بما يصح اتصافه به نقص وان الجسم الشفاف من حيث انه جسم يصح اتصافه
بالسواد والبياض مع عدم النقص بعدم اتصافه بهما وايضا الشم والذوق واللمس
مما يصح ان يتصف الحي بها ولا نقص في عدم اتصافه تعالى بها عندكم احتجت
الفلاسفة على نفيهما عنه تعالى بوجهين آ انه تعالى لو كان سميعا بصيرا فسمعه وبصره
اما ان يكونا قديمين او حادثين فان كانا قديمين لزم قدم المسموع والمبصر ضرورة

امتناع السمع والبصر بدون المسموع والمبصر وهو باطل لان ما سوى الله تعالى
عندكم حادث وان كانا حادثين لزم ان يكون ذاته محلا للحوادث واجيب
عنه بانهما صفتان تستعدان المتصف بهما ان يدرك المسموع والمبصر اي بان
يعلقا بالمسموع والمبصر والحاصل ان كلا منهما صفة ذات اضافة والحادث
انما هو اضافتهما ب لا يجوز ان يكون الباري تعالى سميعا بصيرا لان السمع والبصر
لما تاثر الحاسة عن المسموع والمبصر وادراك مشروط بتاثرها عن المسموع
والمبصر وكل ما شانه هذا فهو عليه تعالى محال ينتج ان السمع والبصر عليه تعالى محال
واجيب عنه بمنع الصغرى اذ لا نسلم ان السمع والبصر اما تاثر الحاسة
او ادراك مشروط به مطلقا لانهما بالنسبة اليه تعالى عبارتان عن العلم بالمسموعات
والمبصرات كما مر قال الثاني في الكلام تواتر اجماع الانبياء واتفاقهم
على انه تعالى متكلم وثبوت نبوتهم غير متوقف على كلامه فيجب الاقرار به
وكلامه ليس بحرف ولا صوت يقومان بذاته تعالى خلافا للحنابلة او بغيره خلافا
للمعتزلة بل هو المعنى القايم بالنفس المعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة المغاير
للعلم لانه قد يخبر الانسان عما لا يعلمه والارادة فانه تعالى امر ابا لهب بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن
وامتناع ارادته لما يخالف علمه والاطناب في ذلك قليل الجدوى فان كنه
ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقل اقول لما تواتر اجماع الانبياء
عليهم السلام واتفاقهم على ان الله سبحانه وتعالى متكلم ولم يكن ثبوت نبوتهم
متوقفا على كلامه ليلزم الدور اذ نبوتهم انما ثبتت باظهار المعجزة الدالة
على صدقهم في دعواهم لا على كونه متكلما او غير متكلم وجب على الامة الاقرار
بكونه متكلما ولذلك لم يخالف احد من اهل الملة في كونه تعالى متكلما لكنهم اختلفوا
في معناه فذهب المعتزلة الى ان كونه تعالى متكلما عبارة عن كونه موجدا للحروف والاصوات
الدالة على معان مرادة في اجسام مخصوصة من نبي او ملك وكلامه تلك الاصوات
والحروف الدالة على المعاني وهي حادثة قايمة بغير ذات الله تعالى وذهبت الحنابلة

الى ان معناه التكلم المشهور وكلامه تع هو هذه الحروف والاصوات ومما قد بينا
قائمتان بذاته تع وذهبت الكرامية الى ان معناه قدرته على احداث قوله
في ذاته والقول هو هذه الالفاظ الدالة على المعاني وكلامه ليس بلفظ ولا معناه
ففرقوا بين كلامه وقوله وذهبت الاشاعرة الى انه عبارة عن كونه تعالى
متصفا بمعنى ازلي قايم بذاته وذلك المعنى مدلول لهذه الحروف والاصوات الذي
يعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة ويسمونه بالكلام النفسي اما باعتبار ان
المتكلم به النفس وباعتبار ان المعنى قايم بالنفس لا يتغير اصلا باي لغة وضعت لكن
الحروف والاصوات التي هي آلات للتعبير عنه تختلف باختلاف اللغات وهي
الكلام الحسي واختاره المصنف واحتج عليه بانه ثبت بالاتفاق اتصافه تع
بانه متكلم فكلامه الذي اتصف به اما حروف واصوات او معنى والاول باطل
لان الحروف والاصوات حادثان يستحيل قيامهما بذاته تع وبذات الغير
ايضا لاستحالة قيام صفة الشي بغيره فتعين ان يكون معنى وذلك المعنى
ليس بعلم ولا ارادة لانه يخالف العلم والارادة اما مخالفته للعلم فلانه تع امر ابا
لهب بالايمان مع علمه بانه لا يومن والامر كلامه فلو كان الامر نفس العلم امتنع
امره واما مخالفته للارادة فلانه امر ابا لهب بالايمان ولم يرده لعلمه بانه لا يومن
ويمتنع ارادته لما يخالف علمه فثبت انه معنى قايم بذاته مغاير لعلمه وارادته
يدل عليه هذه الحروف والاصوات ولا نعني بكلامه تع الا ذلك هذه غاية ما يمكن
ان يقال توجيه كلامه ولقايل ان يقول ان المعتزلة قالوا معنى كونه متكلما انه
موجد للحروف والاصوات وكونه موجدا ليس قايما بالغير حتى يلزم قيام صفة الشي
بغيره سلمنا لكن لا نم انه يخالف الارادة ولا نم انه لم يرد الايمان من ابي لهب سلمنا
لكن لم لا يجوز ان يكون هو القدرة فانه على ما ذكره المعتزلة عايد اليها **واحتجت**
المعتزلة والحنابلة على ان كلامه حروف واصوات بان الكلام في اللغة والعرف
ليس الا الحروف والاصوات ولذلك لا يوصف الاخرس بالتكلم مع قيام المعنى بنفسه

واجاب عنه الاشاعرة بان الكلام كما يطلق على الحروف والاصوات يطلق على
المعنى كقول الشاعر ان الكلام لفي الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا وانما
اشتهر باللفظ لكونه اشهر من المعنى والاخرس يعد ناطقا والا لما كان انسانا وان
سلم لكن ثبوته لله تع انما يعقل بهذا الوجه وضعفه ظاهر ثم احتجت المعتزلة على
انه حادث بان كلامه تع امر ونهي وخبر واستخبار ونداء والامر بدون المخاطب
ولغا غيره يكون عبثا وسفها تعالى عنه وبانه اخبر بلفظ الماضي في كثير من المواضع
كقوله انا ارسلنا نوحا وغير ذلك فلو كان قديما لزم الكذب ويلزم ايضا على
تقدير قدمه كونه حادثا لكونه مسبوقا بالمخبر عنه وبقوله انما امره اذا اراد شيا
ان يقول له كن فيكون والكاين حادث ويلزم منه حدوث كن لمقارنته اياه
وبانه ذكر لقوله تع هذا ذكر مبارك والذكر محدث لقوله تع وما ياتيهم من ذكر
من ربهم محدث وغير ذلك والقايلون بقدمه لما تحيروا في جوابها ذهب
بعضهم الى ان كلامه تع في الازل واحد ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار لكنه
صار فيما لا يزال كذلك وذهب بعضهم الى ان كلامه تع في الازل كان امرا ونهيا وخبرا
واستخبارا ونداء لكن المعدوم لم لا يجوز ان يكون مامورا على تقدير الوجود وذهب
بعضهم الى انه كان في الازل امرا من غير مامور ثم لما استمر صار المكلفون بعد حدوثهم
مامورين ومثلوا بقول الوالد لبنيه اذا قرب موته ان يفعل ما يولد لي كذا وكذا
وقالوا امر بلا مامور وكلها كما ترى ولما راى المصنف ضعف راي اصحابه زعم
ان الاطناب في ذلك قليل الجدوى فان كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقل
قال فرع خبر الله تع صادق لان الكذب نقص والنقص على الله تعالى
محال **اقول** ذهبت الاشاعرة الى ان كلام الله تع راجع الى
الخبر لان الامر تعريف الغير بانه لو فعل الفعل الفلاني استحق المدح ولو تركه استحق
الذم والنهي بالعكس والاستخبار في معنى الطلب مثل الخبر والنداء في معنى الطلب
منك الاقبال واورد عليهم بان الخبر يحتمل الصدق والكذب دون الامر والنهي

والاستخبار والنداء فاجابوا بان خبر الله تع صدق لا يحتمل الكذب لان
الكذب نقص والنقص عليه تع محال والحق ان كون الخبر محتملا للصدق انما هو
بالنظر الى ذات الكلام وعدم احتماله للكذب باعتبار نسبته الى من يستحيل الكذب
عليه فالخبر من حيث انه خبر يكون محتملا لهما والبواقي لا يحتملهما اصلا وما ذكروا
من رجوع الجميع الى الخبر ليس بشيء اذ لو جاز ذلك جاز ان يقول ان الخبر راجع
الى الامر ومعنى الخبر هو الامر بفهم معنى الخبر واستماعه ولذلك تقول المتكلم
لغيره استمع او تقول انه راجع الى النهي ومعنى الخبر النهي عن الغفلة وح لا يبقى
اللغة والعرف بالنسبة الى ما وضع اللفظ له اعتبار ويودي الى عدم الوثوق بالوعد
والوعيد وتفريع هذه المسئلة ظاهرة لان خبره تع انما يتحقق بعد ثبوت الكلام له

قال الثالث في البقاء ذهب الشيخ الى انه باق ببقاء قايم بذاته
ونفاه القاضي وامام الحرمين والامام واحتجوا بان البقاء لو كان موجودا لكان باقيا
ببقاء ولزم التسلسل وبان كونه باقيا لو كان ببقاء قايم به لكان واجب الوجود بذاته
واجبا بالغير هذا خلف احتج الشيخ بان الشيء حال حدوثه لا يكون باقيا والتبدل
والتغير ليس في ذاته ولا في عدمه ونوقض بالحدوث واعلم ان المعقول من بقاء الباري
تع امتناع عدمه وبقاء الحوادث مقارنة وجوده لزمانين فصاعدا وقد عرفت ان
الامتناع بالمقارنة الزمانية من المعاني العقلية اي لا وجود لها في الخارج

اقول اختلفوا في البقاء فذهب ابو الحسن الاشعري واتباعه و
معتزلة بغداد الى ان البقاء صفة قايمة بذات الله تع بها يصدق على الله تع انه باق
وذهب القاضي ابو بكر وامام الحرمين وفخر الدين الرازي وجمهور معتزلة البصرة
الى انه تع باق بذاته لا بصفة اخرى واحتج هولاء بوجهين آ انه تع لو كان
باقيا ببقاء لكان البقاء موجودا واذا كان البقاء موجودا وهو باق بالضرورة فيكون
له بقاء اخر ويلزم التسلسل ب ان كونه باقيا لو كان بسبب بقاء قايم به لزم ان
يكون واجب الوجود بذاته واجبا بالغير لان البقاء على تقدير كونه امرا وراء الذات
يكون

يكون لا محالة غير الذات واجاب بعضهم عن الاول بان بقاء البقاء عين البقاء فلا
يلزم التسلسل وعن الثاني بانا لا نسلم انه يلزم كونه تع واجبا بالغير اذ لم يلزم
مما ذكرتم الا كون الواجب لذاته باقيا بصفة وايضا انما يلزم كونه تع واجبا
بالغير لو كان البقاء ناشيا عن غير ذاته اما على تقدير كونه صفة ناشية عن ذاته
فلا ولقايل ان يقول اذا كان باقيا بصفة يكون ترجح الوجود على العدم في
الزمان الثاني كما هو مذهب المعتزلة او استمرار الوجود كما هو مذهب غيرهم
بسبب تلك الصفه فلا يكون واجب الوجود لذاته ازلا وابدا وعلى الثاني
انه تسليم لكونه تع واجب الوجود بالصفة والصفة غير الموصوف سواء نشات
من الذات او من غيرها فيكون واجبا بالغير واحتج ابو الحسن الاشعري على
ان البقاء صفة وجودية زايدة على الذات بان الشيء حال حدوثه لا يكون
باقيا لان البقاء اما استمرار الوجود او ترجيح الوجود على العدم في الزمان
الثاني وعلى التقديرين حال الحدوث لا يكون ثابتا بل بعده وهذا التبدل
والتغير يمتنع ان يكون في ذات الحادث لان الذات ليست مما لم يكن ذاتا
ثم صارت ذاتا ويمتنع ان يكون في عدم البقاء لامتناع ان يصير عدم البقاء بقاء
فيكون في صفة زايدة هي البقاء فعلمنا ان البقاء صفة موجودة زايدة على
الذات ونوقض بالحدوث وتقريره ان يقال لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون
الحدوث صفة وجودية زايدة على الذات لان الحادث لم يكن حادثا ثم صار
بالضرورة وهذا التغير يمتنع ان يكون في الذات الى اخر ما مر فينبغي ان يكون
الحدوث صفة وجودية وقد مر في صدر الكتاب انه ليس كذلك ثم بعد ايراد
النقض اشار الى معنى البقاء بالنسبة الى الواجب وغيره ليظهر منه الحق فقال
المعقول من بقاء الباري تع امتناع عدمه ومن بقاء الحادث مقارنة وجوده
لزمانين فصاعدا وقد عرفت مما سبق ان الامتناع من المعاني العقلية التي لا
تحقق لها في الخارج وكذا مقارنة الشيء للزمان فلا يكون البقاء صفة ثبوتية

زايدة لا فى الواجب ولا فى غيره قال الرابع فى صفات اخر اثبتها الشيخ
وهى الاستواء واليد والوجه والعين للظواهر الواردة واولها الباقون وقالوا المراد
بالاستواء الاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر والاولى
اتباع السلف فى الايمان بها والرد الى الله تعالى اقول ذهب ابو الحسن
الاشعرى الى ان لله تعالى صفات اخر وراء الصفات المتقدمة وهى الاستواء
واليد والوجه والعين تمسكا بظواهر النصوص الواردة فيها كقوله تعالى الرحمن على
العرش استوى وكقوله يد الله فوق ايديهم وقوله ويبقى وجه ربك وقوله
انك باعيننا وذهب الباقون الى نفيها واولوها بما مر من حمل الاستواء على الاستيلاء
واليد على القدرة والوجه على الوجود والعين على البصر وقد عرفت مما مر عند نفى
الجهة عنه تعالى ان اكثر السلف لم يتعرضوا للتاويل لمتشابهات وفوضوا علمها
الى الله تعالى واوجبوا الوقف على الا الله فى قوله وما يعلم تاويله الا الله واختاره
المصنف بقوله والاولى فى ذلك اتباع السلف فى الايمان بها والرد الى الله تعالى
فلا نحكم بانها صفات وليست بصفات واختلفوا ايضا فى باقى الصفات كالمحبة
والرحمة والرضا والكرم والغضب والعداوة والحكم والقهر وغير ذلك فقال
بعضهم ان كل واحدة منها صفة له تعالى وقال اكثرهم ان بعضها راجعة الى الصفات
الحقيقية وبعضها الى الاضافية والسلبية واثبت القاضى ابو بكر له تعالى ادراكا للشم
والذوق واللمس اثبت مثبتوا الحال العالمية والقادرية وراء العلم والقدرة
قال الخامس فى التكوين قالت الحنفية التكوين صفة قديمة تغاير
القدرة فان متعلق القدرة قد لا يوجد اصلا بخلاف متعلق التكوين والقدرة تتعلق
بامكان الشى والتكوين بوجوده قلنا الامكان بالذات فلا يكون بالغير والتكوين
هو التعلق فى الحال ولذلك يترتب عليه الوجود لقوله تعالى انما امرنا لشى اذا
اردناه ان نقول له كن فيكون اقول ذهبت الحنفية الى ان التكوين صفة
قديمة مغايرة للقدرة واحتجوا عليه بوجهين الاول ان متعلق القدرة وهو الممكن

قد لا يوجد

قد لا يوجد اصلا كالشموس والاقمار الكثيرة فانها امور ممكنة والله تعالى قادر عليها
لكنه ما خلقها ومتعلق التكوين الذى هو المكون ليس كذلك اذ لا يمتنع التكوين بدون
المكون فثبت ان القدرة حاصلة بدون التكوين فيكونان متغايرين الثانى
ان القدرة انما يتعلق بامكان الشى وتاثيرها فى صحة ايجاده والتكوين يتعلق
بوجوده وتاثيره فى ايجاده وانفكاك احدهما عن الاخر ولما كان الوجهان عايدين الى
ان متعلق القدرة هو الامكان اجاب عنهما بانا لا نسلم ان القدرة تتعلق بامكان الشى
لان امكان الشى حاصل له بالذات فلو كان متعلق القدرة الامكان لكان حصول الا
مكان له بواسطة القدرة ويستحيل ان يصير ما بالذات بالغير فان قلت معنى
قولنا متعلق القدرة الامكان ان القدرة يتعلق بالممكن من جهة الامكان لانه يوثر
فى امكانه قلت فح يرتفع النزاع ولما ابطل المصنف ما تمسكوا به ذكر ما هو الحق
عنده فقال التكوين هو تعلق القدرة بالممكن حال الايجاد ولذلك يترتب عليه وجوده
لقوله تعالى انما قولنا لشى اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فان قوله فيكون دال على
ان الوجود مترتب على التكوين وانه تعلق القدرة حال ارادة الايجاد واذا كان
كذلك لا يكون التكوين صفة قديمة ويكون مغايرة للقدرة فيكون من الاضافيات ح
وقال فخر الدين الرازى لا حاجة الى اثبات صفة التكوين اصلا لان القدرة صفة
موثرة على سبيل الجواز اى يجوز ان يتعلق بالتاثير ويجوز ان لا يتعلق بصفة
التكوين ان كانت موثرة على سبيل الجواز كانت عين القدرة وان كانت
موثرة على سبيل الوجوب لزم الايجاب وهو محال ولقايل ان يقول تاثير صفة
التكوين فى المكون على سبيل الوجوب بمعنى انه تعالى لما قال كن يجب وجود ذلك
الشى لئلا يلزم العجز لكن قول كن على سبيل الجواز يجوز ان نقول ويجوز ان لا يقول
والقدرة بالعكس فان تاثيرها على سبيل الجواز وحصولها لله تعالى على سبيل الوجوب
قال السادس فى انه سبحنه وتعالى يصح ان يرى فى الاخرة بمعنى انه ينكشف
لعباده المومنين فى الاخرة انكشاف البدر المرئى خلافا للمعتزلة من غير ارتسام او اتصال

شعاع به وحصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية اما الاول فيدل عليه
وجوه سمعية الاول ان موسى عم سال الروية ولو امتنع كان سواله جهلا او عبثا
الثانى انه تع علقها باستقرار الجبل وهو من حيث هو ممكن فكذا المعلق به الثالث
قوله تع وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة الرابع قوله تع كلا انهم عن ربهم يومئذ
لمحجوبون واما الثانى فلتقدسه عن الجهة والمكان اقول اختلف الناس
فى انه تع هل يصح ان يرى ام لا فذهب الاشاعرة الى انه يصح ان يرى فى الاخرة بمعنى
انه ينكشف لعباده المومنين فى الاخرة انكشاف البدر المرئى من غير ان يرتسم صورة
المرئى فى الرائى او يتصل شعاع به على اختلاف الرائين ومن غير ان يكون هناك
مواجهة وذهبت المشبهة والكرامية الى جواز رويته لكونه فى الجهة والمكان بارتسام الصورة
او اتصال الشعاع وقالوا لو لم يكن فى الجهة لاستحال رويته وذهب المعتزلة والشيعة
وساير العقلاء الى انه تع لا يصح ان يرى فالاشاعرة خالفوا المعتزلة والحكماء فى
جواز رويته وخالفوا المشبهة فى جوازها بدون المواجهة واختار المصنف
وقال اما الاول اى جواز رويته فيدل عليه وجوه سمعية احدها ان موسى عم
سال رويته تع لقوله ارنى انظر اليك فلو كانت الروية ممتنعة لزم جهل موسى عم
او العبث واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان موسى ان لم يكن عالما باستحالة
رويته لزم جهله وان كان عالما باستحالة رويته وسال لزم العبث وفيه نظر من وجوه
احدها ان سوال موسى لم يكن عن نفسه بل عن لسان قومه لقوله تع لن نومن لك
حتى نرى الله جهرة الاية والثانى ان ما يلزم من سواله وهو الجهل والعبث ليس معصية
حتى لا يجوز على الانبياء وان سلم فيكون من قبيل قوله تع وعصى ادم ربه وقوله لقد ظلمك
ونحوهما الثالث يجوز ان يكون ذلك السوال فى مبادى النبوة كقول ابرهيم هذا
ربى الرابع لم لا يجوز ان لا يكون النبى عالما ببعض اوصافه الخفية الى ان يعلمه الله الثانى
انه تع علق الروية على استقرار الجبل لقوله فان استقر مكانه فسوف ترانى واستقرار
الجبل من حيث هو ممكن واذا كان المعلق عليه ممكنا يكون المعلق به كذلك وانما قيد
يجوز

بقوله من حيث هو دفعا للدخل تقريره ان المعلق عليه ليس مطلق استقرار الجبل
بل استقراره حالة التجلى لكن حالة التجلى لم يكن مستقرا بل كان متحركا والا
ستقرار حالة التحرك محال والمعلق على المحال محال وتقرير الدفع ان الاستقرار
المذكور فى الاية هو مطلق الاستقرار اى الاستقرار من حيث هو ولا شك فى انه امر
ممكن ولقائل ان يقول لا نم ان الروية معلقة على مطلق الاستقرار بل على استقراره
حالة التحرك لان لفظة ان اذا دخلت على الماضى يصير الماضى بمعنى المستقبل فمعنى
قوله ان استقر اى لو صار مستقرا فى المستقبل فسوف ترانى وما صار مستقرا فى المستقبل
والا لوجب حصول الروية لوجوب حصول المشروط عند حصول شرطه ولم يحصل
الروية بالاتفاق وح لم يكن الجبل مستقرا واذا لم يكن مستقرا كان متحركا لعدم
الواسطة واستقرار المتحرك من حيث هو متحرك محال والمعلق على المحال محال
ج قوله تع وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه التمسك به ان النظر اما ان
يكون عبارة عن الروية من باب اطلاق اسم السبب على المسبب او عن تقليب الحدقة
نحو المرئى لكن لا يمكن حمله على الثانى لان تقليب الحدقة انما يكون نحو المرئى
الذى يكون فى الجهة فتعين الاول وهو المطلوب واعترض عليه بوجهين آ
ان النظر لا يدل على الروية لقول العرب نظرت الى الهلال ولم اره واذا كان
كذلك فلا يختص ما ذكرتم بالمراد بل يجوز ان يكون المراد بالنظر الانتظار لمجيئه
كثيرا بمعناه قال الخليل نظرت الى فلان بمعنى انتظرته وقال ابن عباس يقول العرب
انا انظر الى الله ثم الى فلان وقال الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن ينتظر
الخلاصا وقال الكميت وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام
وغير ذلك فيكون معنى الاية وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها ناظرة اى منتظرة
لان الى واحد الالاء ولم قلتم ان يا ويلكم اولى من يا ويلنا ب لم لا يجوز حمله
على تقليب الحدقة نحو ثوابه تع ويكون معناها الى ثواب ربها ناظرة واجيب
عن آ بوجهين آ ان الانتظار سبب الغم والاية مسوقة لبيان النعم فيكون تاويلنا

اولى ج ان الروية بمعنى النظر اقرب من الانتظار وكون الى حرف جر اقرب
من كونه بمعنى النعمة لسبق الفهم الى الاول وعن ج بان تقليب الحدقة نحو
الثواب من غير الروية لا يكون بالضرورة من النعم فيجب حمله على الروية واذا
وجب ذلك كان اضمار الثواب اضمارا للزيادة من غير دليل ولقايل ان
يقول لا نم ان انتظار وصول النعمة بعد البشارة بها وتيقن وصولها سبب الغم بل
هو موجب للفرح و نضارة الوجه كما ان انتظار العذاب بعد الانذار بوصوله يستتبع
بسار الوجه اى شدة عبوسه حيث يظن ان يفعل بها فاقرة اى يتوقع ان يفعل
بها فعل هو في شدته و فظاعته فاقرة اى داهية تقصم فقار الظهر ولو سلم د جان
ما ولكم بناء على ان النظر في معنى الروية اظهر والى بمعنى حرف الجر اشهر لكن المعارض
العقلى صارف عن الحمل على ما ذكرتم ولا نم ان تقلب الحدقة نحو الثواب بدون
الروية لا يكون من النعمة بل تقلبها نحو الثواب بعد البشارة به من الصادق بالتحقيق
انتظار الوصول من اجل النعم لما بينا د قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ
لمحجوبون وجه التمسك انه توعد الكفار بكونهم محجوبين عنه تعالى يوم القيامة
وهذا يدل على ان لا يكون المومنون محجوبين عنه ودفع الحجاب مستلزم للروية
ولقايل ان يقول معنى الاية ان الكفار يوم القيامة من صنيعهم كانهم محجوبون
عنه تعالى وفرق بين كونه تعالى محجوبا عنهم وبين كونهم محجوبين عنه وايضا دفع
الحجاب انما يكون مستلزما للروية ان لو جاز الروية واما الثانى اى اما كون
تلك الروية بالمواجهة كما قال بها المشبهة والكرامية فلان المواجهة والمقابلة
لا يتحقق الا بالجهة والمكان والله تعالى منزه عنهما لما مر قال واستدل
بان الجسم مرئى لانا نرى الطويل العريض والطول ليس بعرض اذ لو كان عرضا لكان
قيامه اما بجزء واحد فيكون اكبر مقدارا فينقسم او بالكثر فيقوم الواحد بالمتعدد وهو
محال والعرض ايضا مرئى فالمصحح مشترك وهو اما الحدوث والوجود والاول عدمى فتعين
الثانى واعترض عليه بان التاليف عرض والصحة عدمية فلا يحتاج الى سبب وان سلم

فلم

فلا نسلم وجوب كونه مشتركا وجوديا فان المختلفين قد يشتركان في اثر واحد
والصحة لما كانت عدمية جاز ان يكون لعدم وان سلم فلم لا يجوز ان يمتنع روية
لفوات شرط او وجود مانع اقول هذا دليل عقلى للاشاعرة على
جواز الروية وانما قال واستدل اذ من عادته ان يعبر عن الدليل الذى تمسك به
اصحابه وهو باطل عنده بقوله استدل وتقريره الدليل ان الجسم مرئى لانا نرى
الطويل العريض والطول ليس بعرض اذ لو كان عرضا لكان لا يخ اما ان يكون
قايما بجزء واحد من اجزاء الجسم او اكثر والاول محال لان حجم ذلك الجزء لابد ان يكون اكبر
مقدارا من حجم اى جزء فرض لكون مقداره مطابقا لمقدار الطول القابل للانقسام لكن
كون حجم الجزء الواحد اكبر مقدارا باطل لما مر من استحالة انقسام الجزء وكذلك الثانى
لانه لو كان قايما باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحال متعددة وقد مر
استحالته فثبت ان الطول جوهر وهو مرئى والعرض ايضا كالالوان مرئى
فيكون المصحح للروية امرا مشتركا بينهما وذلك اما الحدوث او الوجود والاول باطل
لان العدم ماخوذ في مفهوم الحدوث فيكون عدميا والعدمى لا يجوز ان يكون علة
للوجودى فتعين الثانى وهو ان يكون المصحح الوجود والوجود امر مشترك بين الواجب
والممكن فيكون صحة روية الواجب متحققة واعترض عليه بان المرئى من الجسم هو
تاليف الاجزاء بعضها ببعض لا الطول وهو عرض وح لا يلزم ان يكون الجوهر مرئيا وان
سلم ان المرئى هو الطول فلا نم انه جوهر وما ذكرتم في بيانه ممنوع وان سلم انه جوهر
فلا نم ان صحة الروية تحتاج الى سبب لان صحة الروية هو امكانها وقد عرفت ان
الامكان امر عدمى والامور العدمية لا تحتاج الى سبب وان سلم ان صحة الروية تحتاج
الى سبب فلا نم وجوب كون ذلك السبب مشتركا بين الجوهر والعرض ووجوب
كونه وجوديا اما الاول فلان المختلفين قد يشتركان في اثر واحد فان الحرارة مشتركة
بين النار وضوء الشمس والعلة في الحرارة النارية الطبيعة النارية وفي الشمسية طبيعة
ضوء الشمس واما ج فلانا بينا ان صحة الروية امر عدمى ويجوز تعليل العدمى بعدمى

وح يكون المصحح للروية هو الحدوث وان سلم ان المصحح هو الوجود فلا نم ان الوجود
مشترك وان سلم فلم لا يجوز ان يمتنع رويته تع لفوات شرط الروية بان لا يكون
في جهة وحيز لتمكن المقابلة او لوجود مانع بان يكون حقيقته تع مانعة لانطباع
صورته في اعيننا او اتصال شعاع به قال واحتج المعتزلة بوجوه
آ قوله تع لا يدركه الابصار واجيب بان الادراك هو الاحاطة ولا يلزم من نفي
الروية على سبيل الاحاطة نفيها مطلقا وبان معنى الاية لا يدركه جميع الابصار
وذلك لا يناقض ادراك البعض ب قوله تع لن تراني وكلمة لن للتابيد
واجيب بالمنع ج قوله تع ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا الايه نفي الروية
وقت الكلام فتنتفي في غيره لعدم القايل بالفصل واجيب بان الوحي كلام يسمع
بسرعة سوا كان المتكلم محجوبا عن السامع او لم يكن د انه تع استعظم طلب رويته
ورتب الوعيد والزم عليه فقال قد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة
الايه وقال الذين لا يرجون لقانا واجيب بان الاستعظام لاجل انهم طلبوا
ذلك تعنتا وعنادا ه ان الابصار في الشاهد يجب اذا كانت الحاسة سليمة والشي
جايز الروية مقابلا للرايي كالجسم المحاذي له او في حكمه كالاعراض القايمة به او
الصورة المحسوسة في المراة ولم يكن في غاية القرب والبعد واللطافة والصغر
ولم يكن بينهما حجاب والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال لا نراها والستة الاخيرة لا يمكن
اعتبارها في روية الله تع وسلامة الحاسة حاصلة الان فلو صح رويته وجب
ان نراه الان واللازم باطل فالملزوم مثله واجيب بان الغايب ليس كالشاهد
فلعل رويته تتوقف على شرط لم يحصل الان او لم يكن واجبة الحصول عند هذا الشرط
و انه تع لا تقبل المقابلة والانطباع وكل مرئي مقابل او منطبع واجيب بمنع
الكبرى ودعوى الضرورة فيها باطل لاختلاف العقلاء فيه والتمسك بالابصار الله
اياه والله اعلم اقول ذكر المصنف مما احتج به المعتزلة على
امتناع رويته تع وجوها ستة آ قوله تع لا يدركه الابصار فانه يقتضي ان

لا يدرك

لا يدركه شي من الابصار في وقت من الاوقات لان الاية وما قبلها وبعدها
في معرض المدح لقوله تع بديع السموات والارض انى يكون له ولد وقوله
وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير واعترض عليه بوجهين آ ان
الادراك عبارة عن الروية على سبيل الاحاطة نفيها مطلقا ب ان الابصار
جمع محلى باللام فيفيد العموم فسلبه يكون سلب العموم وسلب العموم هو
السلب الجزئي لان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية فيكون لا يدركه
جميع الابصار سالبة جزئية والسالبة الجزئية لا تناقض الموجبة الجزئية وهو
ادراك بعض الابصار ولقايل ان يقول على آ لا نم ان الادراك هو الروية
بمعنى الاحاطة وعلى ب بان الاية وما قبلها اذا كانت في معرض المدح يكون
نفي الابصار مدحا ويلزم منه ان يكون الابصار نقصا فيكون المراد عموم السلب
وصدق السالبة الجزئية لا ينافي صدق الكلية قال بعض الشارحين المدح
في نفي ادراك البصر الذي من شرطه ارتسام الشبح او خروج الشعاع والمقابلة
ولا نزاع في نفي ذلك لاستلزامه النقص واما الادراك الذي لا يكون بهذا المعنى
فليس بموجب للنقص وهو ضعيف لان النزاع انما هو في الروية التي
بمعنى ادراك البصر والاشاعرة وان نفوا الارتسام واتصال الشعاع والمقابلة نفوا
لكن قالوا يمكن ان نرى بالبصر فهو ان سلم انه لا يمكن ادراكه تع بالبصر ارتفع
النزاع ويكون ما ذكره في بيان انه ليس بنقص مستلزما للمطلوب ب
قوله تع لموسى عم حين سال منه رويته لن تراني فنفى رويته ابدا لان كلمة
لن لتابيد النفي باتفاق اهل العربية واذا لم ير موسى ابدا لم ير غيره اذ لا قايل
بالفرق واجيب عنه بمنع كون كلمة لن للتابيد اولا ثم بمنع كون
الابد عبارة عن المدة الغير المتناهية فان الابد يطلق على المدة الطويلة ولقايل
ان يقول مخالفة اهل العربية مع قيام الحجة العقلية وفق قولهم من المكابرة
واستعمال الابد في المدة الطويلة مع قيام القرينة في غاية البعد سيما عند

عدمها فلا تعارض كثرة استعماله وظهوره في المدة الغير المتناهية لكونه حقيقة فيها ج قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء فانه نفى الرؤية وقت الكلام لما ذكر ان التكلم لم يكن الا بالوحي او من وراء الحجاب او بارسال رسول وظاهر ان التكلم بالصفة المذكورة لا يكون بالرؤية واذا انتفت الرؤية وقت الكلام ينتفي في غيره لعدم القايل بالفصل واجيب عنه بالمنع من كون التكلم بالوحي بدون الرؤية فان الوحي هو كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم به محجوبا عن السامع او لم يكن وما يدل على ذلك انه لو كان عبارة عن كلام يكون المتكلم به محجوبا عن نظر السامع لكان قوله او من وراء حجاب لغوا ولقايل ان يقول الوحي على قول المفسرين عبارة عن الالهام فلا يلزم اللغو والتفسير المذكور للوحي مع كونه غير متعارف وغير منقول ممن يوثق بقوله غير مناسب للمقام لانه تعالى في معرض بيان عظمته وجلاله وسرعة الكلام منافية لهذا المعنى د انه تعالى استعظم طلب رؤيته ورتب الوعيد والذم على طلبها حيث قال فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم اي بقولهم ارنا الله جهرة وكما رتب الذم والوعيد على طلب الرؤية حيث قال حكاية عن الكفار الذين طلبوا الرؤية من نبينا صلعم وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملايكة اي لتخبرنا بان محمدا رسوله او نرى ربنا اي لتخبرنا بذلك ويامرنا بتصديقه واتباعه لا عترفنا برسالته واتبعناه لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا اي طغوا بطلب الرؤية طغيانا كبيرا وعنادا عظيما واذا كان طلب الرؤية مستلزما للذم والوعيد في الدنيا لا يجوز ان يرى ايضا في العقبى لان استعظامه لطلب الرؤية والوعيد والذم عليه انما كان لطلبهم الامر الممتنع الذي لا قدرة عليه واجيب عنه بان الاستعظام

والذم والوعيد كان لاجل طلبهم الرؤية على سبيل التعنت والعناد وبسبب طلبهم في الدنيا قبل اعطاء الله لابصارهم قوة بها تقوى على رؤيته ولذلك قال الذين لا يرجون لقاءنا فانه يدل على سبيل التعنت والعناد ان لم يكن امرا ممتنعا لا يكون بعضه اكبر من بعض بالنسبة الى قدرته تعالى لكنه تعالى يقول فقد سالوا موسى اكبر من ذلك واللقاء لا يدل على الرؤية لكونه اعم منها وان سلم فيكون المضاف محذوفا اي لقاء ما وعدنا للعباد من النعيم الدايمي والثواب الابدي ليلا يعارض مقتضى العقل وصريح النقل ه ان الابصار في الشاهد تجب اذا حصلت شروط ثمانية آ ان يكون الحاسة سليمة اذ لو كان بها آفة لم تجب الرؤية ب ان يكون الشي المرئي جايز الرؤية ج ان يكون مقابلا للرائي كالجسم المحاذي او في حكم المقابل كالاعراض القايمة بالجسم فان المقابل هو الجسم والاعراض لكونها حالة فيه في حكم محلها المقابل وكالصورة المحسوسة في المرآة فان المرآة مقابلة للرائي والصورة في حكمها د ان لا يكون في غاية القرب بحيث يتصل بالحاسة ه ان لا يكون في غاية البعد وان لا يكون في غاية اللطافة ز ان لا يكون في غاية الصغر ح ان لا يكون بينهما حجاب اذ لو لم يكن تجب الرؤية عند حصول هذه الشرايط لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شامخة ونحن لا نراها وكما ان هذا باطل بديهة فكذا ملزومه والشرايط الستة الاخيرة لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى لاقتضايه اثبات الجهة والمكان له تعالى فلم يبق الا الشرطان الاولان وهما كون الحاسة سليمة وكون المرئي جايز الرؤية ولا شك في ان سلامة الحاسة حاصلة لنا الان فلو كان الباري تعالى جايز الرؤية لوجب ان نراه الان لكن اللازم باطل فيكون الملزوم مثله وزاد قوم على ما ذكره المصنف شرطا وهو ان يكون الرائي قاصدا للابصار لانه لو لم يكن قاصدا لم يحصل وزاد بعضهم شرطا عاشرا وهو عدم مقارنته مع ما يوجب الغلط كما اذا خرج من مركز الرحى خطوط متقاربة بالوان مختلفة فانه اذا استدارت الرحى سريعة لا يرى تلك

الالوان بل يرى لون اخر غيرها وذلك لمقارنة المختلفات والحركة واجيب
بان حكم الغايب عن حواسنا ليس كحكم الشاهد وح لم لا يجوز ان يتوقف
رويته على شرط لم يحصل لنا الان بان يخلق الله في ابصارنا في الاخرة قوة بها نقوى
على رويته ولا نم ان الروية واجبة عند حصول هذه الشرايط لجواز ان يكون
هذه الشرايط اسبابا معدة للابصار والابصار يكون بخلق الله تعالى اياه عند حصولها
ولقايل ان يقول انا نعلم ببديهة العقل ان الغايب عن الحواس لو يصير حاضرا
لم يخل رويته عما ذكرنا وانكار الروية عند حصول الشرايط قدح في الضروريات
الساد س انه تع لا يقبل المقابلة والانطباع وكل مرئي مقابل ومنطبع اما
الصغرى فقد مر بيانها عند نفي الجسمية والجهة والحيز عنه واما الكبرى فضرورية
واجيب عنه بمنع الكبرى اى لا نم ان كل مرئي مقابل ومنطبع ودعوى
الضرورة فيها باطل لاختلاف العقلاء في كون كل مرئي مقابلا ومنطبعا سلمنا
لكنها منقوضة بابصار الله تع ذاته بدون المقابلة والانطباع وح يبطل كلية
الكبرى ولقايل ان يقول الاختلاف لم يقع من حيث العقل بل لما وجدوا نصوصا
موهمة بذلك كابروا مقتضى عقلهم ولهذا لم ينقل فيه خلاف عن احد من الحكماء
وابصار الله تع ذاته هو علمه به والحق نعم ان ارادوا بروية تع بمعنى الانكشاف
الكشف التام الرافع للظنون حيث يصير كالمشاهد فلا نزاع في ذلك لان
المعارف كلها يوم القيامة بسبب رفع الحجاب تصير يقينية لا ريب فيها كالمشا
هدات وان ارادوا بها الابصار والنظر اليه سبحنه فذلك كما ترى قال
الباب الثالث في افعاله وفيه مسايل الاولى قال الشيخ ان افعال
العباد كلها واقعة بقدرة الله تع مخلوقة وقال القاضي كونها طاعة ومعصية
بقدرة العبد وقال امام الحرمين وابو الحسين والحكما انها واقعة بقدرة الله تع
في العبد وقال الاستاد المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله وقدرة العبد وقال جمهور
المعتزلة العبد يوجد فعله باختياره ومنع بوجوه آ ان العبد ان امتنع عليه حال

الفعل كان مجبرا لا مختارا وان لم يمتنع احتاج فعله الى مرجح موجب لا يكون من
العبد دفعا للتسلسل ويلزم الجبر ب لو اوجد فعله باختياره كان عالما بتفا
صيله فيحيط بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة او عرف اجزاءها ج لو اختار العبد
وناقض مراده مراد الله تع لزم جمعهما او رفعهما او الترجيح بلا مرجح فان قدرته
وان كانت اعم لكنها بالنسبة الى هذا التقدير على سواء اقول
لما فرغ عن بحث الصفات شرع في الباب الثالث في بحث الافعال وذكر فيه
مسايل خمسا الاولى ان افعال العباد مخلوقة الله تع ام لا واختلف الناس
فيها فذهب الاشعرى الى انه لا تاثير لقدرة العبد فيها اصلا بل كلها واقعة
بقدرة الله تع مخلوقة له وهذا المذهب يسمى مذهب الجبر وذهب القاضي ابو بكر
الى ان الافعال من حيث انها حركات وسكنات بقدرة الله تع وكونها طاعة
ومعصية بقدرة العبد وذهب الحكماء وابو الحسين البصرى وامام الحرمين الى
انها واقعة بقدرة الله في العبد بان يوجد في العبد قدرة وارادة ثم تلك القدرة
والارادة يوجدان وجود المقدور وذهب طايفة من العلماء منهم الاستاد
ابو اسحق الاسفرايني الى ان المؤثر في الفعل مجموع القدرتين قدرة الله وقدرة
العبد وهذا قريب من مذهب القاضي ابي بكر وذهب جمهور المعتزلة
والشيعة الى ان العبد يوجد افعال نفسه باختياره وهذا المذهب نقيض
مذهب الاشاعرة وهم يسمون هذا المذهب بالقدر لانتسابهم الفعل
الى تقدير العبد وقدرته واختياره وهؤلاء يقولون مذهب القدر مذهب
من ذهب الى ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تع لانها ح يكون
مستندة الى تقدير الله تع ويقلون ان جماعة حكوا عن رسول الله صلعم ان
قوما من الفرس يركبون المناهي ويفعلون القبايح ويسندون الى تقدير الله تع
فقال عم القدرية مجوس هذه الامة وذكر المصنف ما احتج الاشاعرة
على منع مذهب المعتزلة وجوها ثلثة آ ان العبد حال الفعل ان لم يقدر على



ترك الفعل بان يمتنع الترك منه يكون مجبرا لا مختارا وح لا يكون لقدرته تاثير
فيه وهو المطلوب وان قدر على تركه فلا يخ اما ان يحتاج فعله الى مرجح اولا
فان لم يحتج لزم الترجيح بلا مرجح وان احتاج فلا يكون ذلك المرجح من فعل
العبد والا يعود الكلام اليه ويتسلسل واذا لم يكن من العبد يجب الفعل معه
اذ لو امكن مع ذلك المرجح ان يفعل وان لا يفعل فان لم يتوقف رجحان احدهما
على امر لزم الترجيح بلا مرجح وان توقف لم يكن المفروض ولا تمام المرجح وقد
فرضناه كذلك هذا خلف واذا وجب الفعل معه لا يكون لقدرة العبد فيه
تاثير اصلا ويلزم الجبر فان قلت لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يكون
البارى تع مختارا بعين ما ذكرتم اجيب بالفرق فان ارادة
العبد التى هى مرجحة محدثة فتحتاج الى موثر سوى العبد دفعا للتسلسل
وارادة البارى قديمة فلا تحتاج الى موثر وهذا ضعيف من وجوه آ انه
معارض بفعله تع بان يقال انه تع حال الفعل ان لم يقدر على ترك الفعل الى
اخر ما ذكرتم ويلزم منه كونه تع موجبا وما قيل من الفرق بان المرجح ارادته تع
وهى قديمة لا تفتقر الى موثر فلا يتسلسل بخلاف ارادة العبد ليس بشى فان
ارادته تع وهى قديمة ايضا حادثة عند المعتزلة ب ان يختار انه حال
صدوره لا يقدر على الترك قولكم لزم ان لا يكون العبد مختارا قلنا ممنوع
فان جواز الفعل والترك بالنسبة الى القدرة ووجوبه بالنسبة الى الارادة
كما سبق مثل هذا عند البحث فى انه تع مختار ج ان يختار انه يقدر على
الترك ويحتاج الى مرجح وقولكم ذلك المرجح لا يكون من العبد والا لزم التسلسل
ممنوع فان المرجح هو ارادة العبد وذلك يجده كل احد وانما يلزم التسلسل ان لم
ينته الى قدرة الله تع فان ارادة العبد مستندة الى علمه بالمصلحة وعلمه بالمصلحة
الى الحركات الخيالية التى هى باعثة على فعله والنفس احدثها الله تع وهذا
لا يخرج الفعل عن كونه اختياريا الثانى ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان



عالما بتفاصيل افعاله والتالى باطل فكذا المقدم اما بيان الملازمة فلانه على
تقدير ان يكون موجدا لافعاله يكون فاعلا بالاختيار والفعل الاختيارى
مشروط بالعلم والا انسد طريق اثبات عالميته تع بالمعلومات واما بطلان التالى
فلان المتحرك بالحركة البطيئة لا يحيط بالسكنات المتخللة ولا باجزاء تلك الحركة اذ
لا شعور بها اصلا فلو كان الفاعل هو لزم علمه بها وليس كذلك ولقايل ان
يقول لا م ان الايجاد يستلزم علم الموجد بالموجد سلمنا لكن لا م انه لو لم يكن
عالما بالتفصيل لا يكون مختارا لم لا يكفى العلم الاجمالى سلمنا انه لا بد من علم تفصيلى
لكن لا م انه ليس بحاصل لجواز ان يكون له شعور بتفاصيل ذلك الفعل لكن لا يشعر
بذلك الشعور لسرعة زوالها او يشعر به لكن لا يبقى فى الذكر الثالث ان العبد
لو كان مختارا فى فعله فاذا اراد تحريك جسم واراد تع تسكينه فلا شك ان ارادة
العبد مناقضة لارادته تع حينئذ اما ان يقع مرادهما او لا يقع شى منهما او يقع احدهما
دون الاخر والكل محال اما الاول فلاستلزامه الجمع بين النقيضين واما الثانى
فلاستلزامه رفعهما واما الثالث فلاستلزامه الترجيح من غير مرجح لان
قدرة الله تع وان كانت اعم من قدرة العبد لكونه قادرا على ما لم يقدر عليه
العبد لكنها بالنسبة الى هذا المقدور المعين مساوية لقدرة العبد ولقايل
ان يقول يقع مراد الله تع ولا م تساوى القدرتين من جميع الوجوه فانهما متفا
وتتان فى القوة والضعف لكون القدرة قابلة للشدة والضعف كما نشاهد ان
الضعيف قادر على تحريك جسم معين وتسكينه وعلى تقدير ارادته تسكينه
اذا اراد الشخص القوى تحريكه يحصل مراده قال احتجوا بالمعقول
والمنقول اما الاول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا لقبح تكليفه واجيب بانه
مشترك اذ المامور به عند استواء الدواعى ومرجوحية داعيه ممتنع وعند
رجحانه واجب وايضا ان كان معلوم الوقوع وجب وقوعه وان كان معلوم
اللاوقوع امتنع ومع هذا فانه تع لا يسئل عما يفعل واما الثانى فهو الايات الى اضافة

الافعال الى العباد وعلقها بمشيتهم كقوله تعـ فويل للذين يكتبون الكتاب
بايديهم ان يتبعون الا الظن حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم فطوعت
له نفسه من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب رهين من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر
اعملوا ما شئتم فمن شاء ذكره فمن شاء ان يتقدم او يتاخر وعورض بنحو قوله تعـ
خالق كل شئ خلقكم وما تعملون من يشاء الله يضلله ومن يشا يجعله على صراط مستقيم
الثانى الايات المشتملة على الوعيد بها والمدح والذم عليها وهى اكثر من ان تحصى
واجيب بان السعادة والشقاوة جبلية كتب له قبله والاعمال اما
رات وترتب الثواب والعقاب عليها من حيث انها معرفات لاموجبات
الثالث اعتراف الانبياء بذنوبهم كقوله تعـ حكاية عن آدم ربنا ظلمنا انفسنا وعن
يونس سبحنك انى كنت من الظالمين وعن موسى رب انى ظلمت نفسى وعورض بقوله تعـ
حكاية عن موسى ان هى الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء الرابع الايات
الدالة على ان افعاله لا تتصف بصفات افعال العباد من الظلم والاختلاف والتفاوت
لقوله تعـ ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم لو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت
واجيب بان كونه ظلما اعتبارى يعرض بعض الافعال بالنسبة الينا
لقصور ملكنا واستحقاقنا وذلك لا يمنع صدور اصل الفعل عن البارى تعـ مجردا
عن هذه الاعتبارات واما نفى الاختلاف والتفاوت فى القران وخلق السموات
اذ الكلام فيهما اقول احتجت المعتزلة على صحة مذهبهم بالمعقول
والمنقول ولم يذكر المصنف اولا ما تمسك به الاشاعرة من الوجوه النقلية ليعارض
بها الوجوه النقلية الدالة على صحة مذهب المعتزلة اما الاول اى المعقول فوجوه
كثيرة ذكر المصنف منها واحدا وتقريره ان العبد لو لم يكن مختارا فى افعاله لقبح تكليفه
والتالى باطل بالاتفاق فالمقدم مثله بيان الملازمة ان العبد ان لم يكن مختارا فى
فعله كان فعله بخلق الله تعـ وح لم يتمكن من الفعل والترك لانه ان خلقه فيه وجب حصوله وان لم
بخلقه فيه

بخلقه فيه امتنع حصوله واذا لم يتمكن من الفعل والترك كانت افعاله جارية مجرى
افعال الجمادات وبديهة العقل حاكمة بان امر الجماد ونهيه وذمه قبيح واجيب بان
الالزام المذكور مشترك بوجهين آ ان المامور به ان كان الداعى الى فعله وتركه
على سواء او كان داعى الفعل مرجوحا امتنع فعله وان كان داعى الفعل راجحا وجب وقوعه
لما ذكرنا ان كون الفعل واجبا عند الارادة لا ينافى الاختيار الثانى ان فعل
العبد لا يخ اما ان يكون معلوم الوقوع لله تعـ او معلوم اللاوقوع له فان كان الاول
وجب وقوعه وان كان الثانى امتنع فالالزام مشترك وفيه نظر من وجوه آ انه
منقوض بقدرة الله تعـ اذ لو صح هذا لزم ان لا يكون تعـ قادرا وهو باطل ب ان
ما ذكر مستلزم لاثبات قدرة العبد لان الله تعـ يعلم الاشيا كما يكون فلو علم وقوع
شئ بقدرة العبد وجب وقوعه بقدرة العبد فيلزم ثبوت قدرته لا نفيها ج ان وجوب
الفعل وامتناعه تابعان للعلم التابع للوقوع التابع للقدرة فيكونان تابعين
للقدرة والوجوب والامتناع بالقدرة لا ينافيان القدرة قوله ومع هذا يعنى
سلمنا ان فعل العبد لو لم يكن بقدرته لكان جاريا مجرى حركات الجمادات لكن
لم قبح التكليف ح وانما يلزم ان لو كانت افعاله تعـ معللة بالاغراض وليست كذلك
فانه تعـ لا يسال عما يفعل وهذا ضعيف لانه مبنى على نفى الحسن والقبح العقليين ومع
عدم كون افعاله تعـ معللة بالاغراض والاية لا تدل على مطلوبهم وهو ظاهر واجاب
بعض عن اصل الدليل بانا نسلم ان لقدرة العبد تاثيرا فى افعاله لكن مع الاستمداد
من تاثير قدرة الله تعـ وهو ضعيف لانه تسليم ثبوت القدرة للعبد
وايضا هم لا ينكرون ان القدرة والارادة وغيرها بخلقه الله تعـ واعطائه اياهم
واما الثانى اى المنقول فمن وجوه الاول الايات الدالة على ان الافعال مضافة
الى العباد معلقة بمشيتهم وخيرتهم وهى قوله تعـ فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم
وقوله ان يتبعون الا الظن وقوله ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم
حتى يغيروا ما بانفسهم وقوله فطوعت له نفسه قتل اخيه وقوله من يعمل سوءا

تجز به وقوله كل امرى بما كسبت رهين وقوله ما كان لى عليكم من سلطان الا ان
دعوتكم فاستجبتم لى هذه دالة بصريحها على اضافة الافعال الى العباد وقوله فمن
شاء فليومن ومن شاء فليكفر وقوله اعملوا ما شيتم وقوله فمن شاء ذكره وقوله
سيرا لله عملكم لمن شاء ان يتقدم او يتاخر هذه بصريحها دالة على ان افعال العباد
واقعة بقدرتهم واختيارهم وعورض هذا الوجه بايات دالة على ان افعال العباد
مخلوقة لله تعالى وواقعة بمشيته وهى قوله تعالى والله خالق كل شى وقوله الله خلقكم
وما تعملون وقوله من يشا الله يضلله ومن يشا يجعله على صراط مستقيم فان
الاولين بصريحهما دالتان على ان افعال العباد مخلوقة والاخيرة على انها بمشيته
ولقايل ان تقول هذه الايات لقلتها لا تعارض الاولى لكثرتها فتاويل هذه
اولى وهو مذكور فى المطولات مع انا نقول على سبيل الاجمال ان الفعل يجوز استناده
الى ما له مدخل فيه فى الجملة ولا شك فى ان الله تعالى مبدا لجميع الكاينات واليه ينتهى
الكل فيجوز استناده لهذا السبب اليه تعالى الثانى الايات المشتملة على الوعيد
بالثواب لو فعل العبد افعالا صالحة والوعيد بالعقاب لو ارتكب المعاصى
والمدح على الايمان والطاعة والذم على الكفر والمعصية وهى كما ذكر المصنف
اكثر من ان تحصى ههنا لكن نذكر بعضها منها فما يدل على الوعد قوله تعالى ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا قد افلح المومنون الذين هم فى
صلوتهم خاشعون الى قوله فمن ابتغى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها للذين احسنوا
الحسنى وزيادة هل جزاء الاحسان الا الاحسان مثل الذين ينفقون اموالهم انما
يوفى الصابرون اجرهم بغير حساب ونحوها وما يدل على الوعيد قوله تعالى والذين
كفروا بربهم عذاب جهنم وبيس المصير ذلك جزاءهم جهنم بما كفروا واتخذوا ايا
تى ورسلى هزوا وسيعلم الذين ظلموا من اعرض عن ذكرى ما سلككم فى سقر الايات
وامثالها وما يدل على المدح قوله وابرهيم الذى وفى يوفون بالنذر ويخافون
يوما كان شره مستطيرا والذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية

الاية

الاية ونحوها وما يدل على الذم قوله اوليك الذين اشتروا الضلالة بالهدى
اوليك الذين اشتروا الحيوة الدنيا من يفعل ذلك يلق اثاما بيس ما صنعوا وغيرها
واجيب عنه بان المقتضى للمدح والذم والثواب والعقاب ليس
الافعال بل السعادة والشقاوة الجبليتان فانهما كتبتا للعبد قبل وجوده لقوله صلعم
السعيد من سعد فى بطن امه والشقى من شقى فى بطن امه والاعمال امارات الصالحة للسعادة
وغيرها للشقاوة قوله وترتب الثواب اشارة الى جواب دخل تقريره ان الافعال
اذا لم يكن لها مدخل فى الثواب والعقاب وكانت السعادة والشقاوة جبليتين
فلاى سبب ترتب الثواب والعقاب على الافعال فاجاب بان ترتب الثواب
والعقاب على الافعال من حيث انها معرفات فان الاعمال الصالحة معرفات
للسعادة وغيرها للشقاوة وليس ترتبهما عليها من حيث كونها موجبات لهما وهذا
ضعيف جدا لاستلزامه العبث منه تعالى وعدم الفايدة فى بعثة الانبياء وابطال
التكاليف بالكلية الثالث الايات الدالة على اعتراف الانبيا عليهم
السلام بذنوبهم وانتساب افعالهم الى انفسهم لقوله تعالى حكاية عن ادم ربنا ظلمنا
انفسنا وعن يونس سبحانك انى كنت من الظالمين وعن موسى رب انى ظلمت
نفسى وغيرها كقوله عن نوح انى اعوذ بك ان اسلك ما ليس لى به علم وعن يعقوب
لاولاده بل سولت لكم انفسكم وقول يوسف من بعد ان نزغ الشيطان بينى وبين اخوتى
وعورض بقوله تعالى حكاية عن موسى ان هى الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدى من
تشا وهذه لوحدتها لا تعارض الاولى لكثرتها الرابع الايات الدالة على انه تعالى
لا يتصف بصفة افعال العباد من الظلم والاختلاف والتفاوت وهى قوله ان الله
لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون
لا ظلم اليوم ولا تظلمون فتيلا فان هذه الايات دالة على عدم اتصاف افعاله تعالى
بالظلم وقوله لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فانها دالة على عدم
الاختلاف فى افعاله وقوله ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت دال على عدم التفاوت

فى نعاله ويعلم منه ان افعال العباد لا يكون مخلوقة لله تع لو نوع الظلم والاختلاف
والتفاوت فيها واجيب بان كون الفعل ظلما ليس داخلا فى حقيقة
الفعل ولا صفة حقيقية له بل هو صفة اضافية تعرض لبعض الافعال بالنسبة الينا
لقصور ملكنا واستحقاقنا واما بالنسبة اليه تع فلا يكون ظلما لانه مالك الاشياء كلها
بالاستحقاق تصرفه فيها تصرف فى ملكه ولا امتناع فى ان يصدر منه فعل وتعرض لذلك
الفعل بالنسبة الينا اضافة خاصة فما تصاف الفعل بالظلم لا يمنع صدور اصل الفعل
منه تع مجردا عن الاعتبارات واما نفى الاختلاف فمختص بالقران ونفى التفاوت
بخلق السموات اذ الكلام فيهما وليس المراد نفى الاختلاف والتفاوت عن جميع افعاله
فان مخلوقاته تع مختلفة متفاوتة يدل عليه المشاهدة ولقايل ان يقول
انتفاء الظلم بالنسبة اليه تع اذ لو كان كذلك لما توعد المرتكب به للعلم الضرورى
بانه لا يحسن من الحكيم ان ينسب فعلا فعله هو الى غيره الذى هو كالجماد فى
عدم القدرة والارادة ويصفه بصفة قبيحة ثم يتوعد عليه والايتان الاخيرتان
لو سلم كونهما مخصوصتين لا يلزم منه سوى ضعف التمسك به قال
اعلم ان اصحابنا لما وجدوا تفرقة بديهية بين ما نزاوله وبين ما نحسه من
الجمادات وذادهم قايم البرهان عن اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقا
جمعوا بينهما وقالوا الافعال واقعة بقدرة الله تع وكسب العبد على معنى ان العبد
اذا صمم العزم فالله تع يخلق الفعل فيه وهو ايضا مشكل ولصعوبة هذا المقام
انكر السلف على المناظرين فيه اقول لما فرغ عن احتجاج الفريقين
والطعن فيما لم يكن حقا عنده اراد ان يشير الى ما اختاره اصحابه من الاشاعرة
بعد الرجوع عما ذهب اليه شيخهم وترك العناد فقال انهم لما وجدوا تفرقة
بديهية بين ما نزاوله ونباشره من الافاعيل وبين ما نحسه وندركه من الجمادات
وحركاتها لم يمكنهم نفى قدرة العبد مطلقا لكونه مكابرة لمقتضى عقولهم وحيث
ذادهم ومنعهم البرهان القايم على امتناع اضافة الفعل الى اختيار العبد لم يمكنهم

اضافته الى اختيار العبد مطلقا فاذا ارادوا ان يجمعوا بينهما فقالوا الافعال واقعة
بقدرة الله تع وكسب العبد على معنى ان العبد اذا صمم العزم على ايجاد فعل خلق
الله تع فيه ذلك الفعل والقدرة عليه ويكون الفاعل هو العبد والخالق هو الرب تع
وح جاز نسبة الافعال الى العبد وحسن التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب
وقال المصنف وهو ايضا مشكل لان التصميم ايضا فعل فلو جاز وقوعه
بقدرة العبد لم لا يجوز وقوع غيره ولو قيل انه واقع بقدرة الله تع ايضا عاد المحذو
رات ولصعوبة هذا المقام انكر السلف على المناظرين فيه لادائه الى ابطال التكليف
او القول بالشريك ولقايل ان يقول البرهان القايم مع كونه مدخولا ومعارضا بما هو
اقوى لا يعارض بديهة العقل والمقام واضح جدا واثبات قدرة لمخلوقة تع وركبها
فيه لا يدل على الشريك بل على غاية قدرته ومتانة حكمته قال الثانية
ان الله تع مريد للكاينات من الخير والشر والايمان والكفر فانه موجد الكفر
ومبدعه ولانه علم ممن يموت على كفره عدم ايمانه فامتنع وجوده والا امكن
انقلاب علمه جهلا فلا يتعلق الارادة به احتجت المعتزلة بوجوه آ ان الكفر
غير مامور به فلا يكون مرادا اذ الارادة مدلول الامر او ملزومه ب لو كان الكفر
مرادا لوجب الرضا به والرضا بالكفر كفر ج انه لو كان مرادا لكان الكافر مطيعا
بكفره لان الطاعة تحصيل مراد المطاع د قوله تع ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو
الارادة واجيب بان الامر قد ينفك عن الارادة كامر المختبر والرضا انما يجب
بالقضاء دون المقضى والطاعة موافقة الامر وهو غير الارادة والرضا من الله تعالى
ارادة الثواب او ترك الاعتراض اقول المسئلة الثانية فى ان
الله تع هل هو مريد لجميع الكاينات ام لا فذهبت المحققون الاشاعرة الى انه تع مريد
لجميع الكاينات من الخير والشر والايمان والكفر وغير ذلك وذهبت المعتزلة
الى انه تع ليس بمريد للشر والكفر ولا لشى من المناهى بل للمامورات والارادة عند
الاشاعرة توافق العلم بمعنى ان كل ما علم الله تع وقوعه فهو مراد وعند المعتزلة توافق

الامر بمعنى ان كل مامور مراد و احتجت الاشاعرة بوجهين آ انه تع موجد
للكفر و مبدعه لما بينا انه موجد لجميع الكائنات والكفر من جملتها فيلزم ان يكون
مريدا له والا لما اوجده لان الفاعل بالاختيار لا يوجد لما لا يريد وهذا مبني على كونه تع
موجدا لافعال العباد وقد عرفت ما فيه ب انه تع علم ممن يموت على الكفر كابي
لهب وغيره عدم الايمان وح يمتنع الايمان وجود ايمانه اذ لو امكن ذلك لامكن انقلاب
علمه تع جهلا واذا امتنع ايمانه فلا يتعلق الارادة به ضرورة امتناع تعلق الارادة
بشيء ممن يعلم استحالته منه فيلزم منه ان كل ما لا يريده لا يقع وينعكس بعكس النقيض
الى ان كل ما يقع فهو مراد له وهذا مدفوع بان العلم تابع للمعلوم كما سياتي واحتجت
المعتزلة بوجوه آ ان الكفر غير مامور به بالاتفاق فلا يكون مرادا اذ الارادة اما
مدلول الامر او ملزومه وعلى التقديرين لو كان الكفر مرادا لكان مامورا به ب
ان الكفر لو كان مرادا له تع لوجب علينا الرضا به لكن التالي باطل لان الرضا بالكفر
كفر فكذا المقدم واما الملازمة فلوجوب الرضا بما اراده الله تع ج ان الكفر لو كان
مرادا له تع لكان الكافر مطيعا والتالي ظاهر البطلان فكذا المقدم اما الملازمة فلان
الطاعة عبارة عن تحصيل مراد المطاع فعلى تقدير كونه مرادا يكون الكافر محصلا
لمراده فيكون مطيعا د ان الكفر لو كان مرادا له تع لكان راضيا به لان الرضا
هو الارادة لكن التالي باطل لقوله تع ولا يرضى لعباده الكفر واذا ثبت ان الكفر
ليس بمراد له تع ثبت انه تع لا يكون مريدا لجميع الكائنات وهذه الوجوه الاربعة
عائدة الى الوجه الواحد وهو ان يقال لو كان الباري تع مريدا لجميع الكائنات
لكان مريدا للكفر والتالي باطل من وجوه كما مر تقريرها والجواب عن الاول
بانه لا يلزم من كون الكفر غير مامور به ان لا يكون مرادا فان الامر قد ينفك عن
الارادة وح يجوز ان يامر بشيء ولا يريده كما اذا ظن واحد منا ان عبده شرب
خمرا مثلا ويريد اختباره فيامره بشربه مع انه لا يريد فثبت ان الكفر يجوز ان يكون
مرادا ولا يكون مامورا به ولقائل ان يقول لا يلزم من وجود الامر بدون الارادة

وجود

وجود الارادة بدون الامر اذ لا يلزم من وجود اللازم بدون الملزوم وجود الملزوم
بدون اللازم وح لا يلزم جواز انفكاك الارادة عن الامر واذا لم يلزم ذلك لم يلزم
جواز ارادة الكفر دون الامر وعن ب بمنع وجوب الرضا على تقدير كون الكفر
مرادا لان الرضا انما يجب بقضاء الله لا بمقضيه والكفر مقضي وفيه نظر لان الرضا
بما اراده تع واجب بالاتفاق والكفر سواء جعلته قضاء او مقضيا ان كان مما اراده
تعالى وجب الرضا به ويلزم المحذور وان لم يكن ثبت المدعى وعن ج بمنع كون
الطاعة عبارة عن تحصيل مراد المطاع بل هي موافقة الامر والامر غير الارادة لما مر من
جواز انفكاكه عن الارادة وح لا يكون الكافر مطيعا بكفره لان الكفر غير مامور به وفيه
النظر المذكور في الجواب الاول وعن د بمنع دلالة الاية على انه لا يريد الكفر وانما
دلت لو كان الرضا عبارة عن الارادة مطلقا وهو ممنوع اذ الرضا من الله
عندنا ارادة الثواب او ترك الاعتراض وهذا ان سلم اولوية التفسير المذكور للرضى
فضعيف لانه يصير معنى الاية هكذا الله لا يريد الثواب لعباده ولا يترك الاعتراض
الكفر فلا يكون لنصبه الكفر وجه الا ان يقال منصوب بنزع الخافض وهو البا او اللام
وظاهر انه مفعول لا يرضى ولا يحتاج الى شيء من التعسف المذكور قال
وقالت الحكما الموجود اما خير محض كالملائكة والافلاك او الخير فيه غالب والمقتضي
بالذات خير والشر واقع بالتبع فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير
اقول لما فرغ من بيان انه تع هل هو مريد لجميع الكائنات ام لا
على طريقة المتكلمين اراد ان يشير الى مذهب الحكما فيه لكون مذهبهم ههنا الى
التحقيق اقرب اعلم ان الحكما قالوا الموجود اما خير محض كالعقول التي يسميها اهل الشرع
ملائكة وكالافلاك او الخير فيه غالب كالاشياء التي في عالم العناصر فانها وان
كانت متضمنة للشر الا ان الخير غالب فيها كالنار مثلا فانها من حيث يتاذى منها
في بعض الاحوال متضمنة للشر لكن من حيث ان فيها منافع غير محصورة يكون الخير
غالبا وكذا الماء وغيرهما فالمقتضي بالذات ليس الا الخير لكن الحكمة الالهية التي هي منبع

الخير والجود اقتضت وجود القسمين اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لو لم
توجد ما فيه خيرات كثيرة لتضمنه شرا قليلا لما تحققت تلك الخيرات وهو مناف
للحكمة لان ترك الخير الكثير توقيا عن الشر القليل شر كثير فالشر ليس مقتضيا به
بالذات لكنه واقع بالتبعية والمقتضى من القضاء وهو جاء بمعنى خلق الفعل والاتمام
كما قال تعالى فقضيهن سبع سموات اى خلقهن واتمهن وجاء بمعنى الالزام والايجاب
كما قال وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اى الزم واوجب وقضى بمعنى حكم عايدا الى
هنا وجا قضى بمعنى ادى كما قال فلما قضى زيد منها وطرا ومنه قضى دينه ويجوز
ان يكون قضى في قضى زيد وقضى دينه بمعنى اتم وح يكون عايدا الى الاول وجاء
بمعنى اعلم كما قال وقضينا الى بني اسرائيل اى اعلمناهم والظاهر من سياق كلام المصنف
انه اراد بالمقتضى هنا المراد اى الخير مراد ومقصود بالذات والشر بالتبع ولا عرف
قضى بمعنى اراد ويمكن ان يحمل على الالزام اى الملزم والمحكوم عليه بالايجاد **قال**
الثالثة في التحسين والتقبيح لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى فانه مالك لكل الامور على الاطلاق
يفعل ما يشاء ويختار لا علة لصنعه ولا غاية لفعله واما بالنسبة الينا فالقبيح ما نهي عنه
شرعا والحسن ما ليس كذلك وقالت المعتزلة القبيح قبيح في نفسه وكذا الحسن ثم
ان منها ما يستبد العقل بدركه ضرورة كانقاذ الغرقى والهلكى وقبح الظلم او استدلالا
كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع وكذلك يحكم بهما المتدينون وغيرهم كالبراهمة
ومنها ما ليس كذلك كحسن صوم رمضان وقبح صوم اول شوال قلنا المراد بالحسن والقبح
ان كان ما يكون صفة كمال او نقص او ما يكون ملايما للطبع او منافرا له فلا خلاف في
كونهما عقليين وان كان ما يتعلق به في الآجل ثواب وعقاب فللعقل لا مجال فيه كيف
وقد بان ان العبد غير مختار في فعله ولا مستبد بتحصيله **اقول** المسألة
الثالثة في ان الحسن والقبح عقليان ام شرعيان اختلف فيهما فذهبت الاشاعرة الى انهما
شرعيان ولا مجال للعقل فيهما تمسكا بانه تعالى مالك للامور ومنشاها على الاطلاق وله ان
يفعل ما يشاء ويختار ما يريد لا علة لصنعه ولا غاية لفعله لما سنذكره من انه لا يكون شيء

بالنسبة اليه تعالى قبيحا لكن من حيث انه نهى لعباده عن اشيا وتوعد على بعضها
كالحرام دون البعض كالمكروه فهو قبيح بالنسبة الى العباد ومن حيث انه لم ينه لهم
عن اشيا سواء خيرهم في الفعل والترك كالمباح او توعد على الترك كالواجب او لم
يتوعد كالمندوب فهو حسن بالنسبة اليهم فالقبيح ما نهي عنه شرعا ويدخل فيه المكروه
والمحظور والحسن ما ليس كذلك ويدخل فيه المباح والواجب والمندوب كما بينا وهذا
مبني على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى وعلى انه مريد لجميع الكائنات وعلى انها ليست
معللة بالاغراض وذهبت المعتزلة والامامية الى انهما عقليان وان الفعل
القبيح قبيح في نفسه والحسن حسن في نفسه ثم ان منها ما يستبد ويستقل العقل بدركه
اما بالضرورة كحسن انقاذ الغرقى والهلكى وقبح الظلم او بالاستدلال كقبح الصدق
الضار وحسن الكذب النافع فان الصدق الضار لاشتماله على المضرة قبيح والكذب
النافع لاشتماله على المنفعة حسن ولكون الحسن والقبح في الصور المذكورة بالعقل
لا بالشرع حكم بقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع المتدينون كاهل الشريعة
والملة وغيره من منكري الشرايع كالبراهمة وغيرهم ومنها اى ومن الفعل الحسن والفعل
القبيح ما لا يستقل العقل بدركه لا بالضرورة ولا بالاستدلال كحسن صوم اليوم الاخير
من رمضان وقبح صوم اليوم الاول من شوال وقالت الاشاعرة في جوابهم الحسن يطلق
على ما يكون صفة كمال كالعلم وعلى ما يكون ملايما للطبع كالفرح واللذة وعلى ما يتعلق
به في الآجل ثواب كالصلوة والقبيح على ما يكون صفة نقص كالجهل وعلى ما يكون
منافرا للطبع كالغم والالم وعلى ما به في الآجل عقاب كشرب الخمر فان اردتم بالحسن والقبيح
ما يكون صفة كمال او نقص او ما يكون ملايما للطبع او منافرا له فلا خلاف في كونهما عقليين
اذ العقل مستقل بادراك الكمال والنقص والملايم والمنافر بدون الشرع وان
اردتم بهما ما يتعلق به في الآجل ثواب وعقاب فلا مجال للعقل فيه بل هو مستفاد من
مجرد حكم الشرع وكيف لا يكون كذلك وقد ثبت ان العبد لا اختيار له في فعله ولا استبداد
له في تحصيله وانما له بالحقيقة كحركات الجماد الصادرة بلا شعور واختيار ولقايل

وللقايل ان يقول على تقدير نفي القدرة للعبد كيف يمكن القول بان العقل يستقل بادراك
الكمال والنقص والملايمة والمنافرة وايضا على تقدير نفي الاختيار ينتفي الحسن والقبح
بالكلية اذ الفعل الاضطراري لا يتعلق به مدح وثواب ولا ذم وعقاب وايضا المعتزلة
معترفون بان العقل لا يدرك حسن بعض الافعال وقبح بعضها لا بالضرورة ولا با
لاستدلال كما مر لكنهم قالوا ان ما امر الشارع لو لم يكن حسنا في نفسه لما امر به
وما نهى عنه لو لم يكن قبيحا في نفسه لما نهى عنه اذا عرفت هذا فاعلم ان المعتزلة بعد
اتفاقهم على ان الحسن والقبح عقليان اختلفوا في ان كون الفعل حسنا او قبيحا انما
هو لذات الفعل او لاشتماله على صفة قايمة به فذهب قدماؤهم الى ان حسن الفعل لذاته
كحسن الصدق وقبحه كذلك كقبح الكذب وذهب بعضهم الى انهما لصفة قايمة بذات
الفعل لان الصدق انما يكون حسنا اذا كان نافعا والكذب انما يكون قبيحا اذا كان
ضارا اما اذا كان الصدق متضمنا الفساد مثل القتل والكذب متضمنا المصلحة كنجاة مسلم
ينعكس الامر فلو كانا لذات الفعل كان كذلك وقال قوم منهم ان حسن الفعل
لذاته وقبحه لصفة لان ذات كل فعل من حيث انه فعل حسن اذ ذات الفعل في نفسها
حقيقة وشي والشي خير من لا شي وانما يصير قبيحا لو كان متضمنا الشر وفساد واعتبر ذلك
في القتل فان كون القتل شرا هو من حيث زهوق الروح لا من حيث ان القاتل كان
قادرا والالة كانت قطاعة والعضو كان قابلا فان كل واحد منها في نفسه خير وهو
مذهب الفلاسفة وذهبت الجبايية من المعتزلة الى ان الشي في نفسه ليس حسن ولا قبيح وانما
يصير حسنا او قبيحا بالاعتبارات كاللطم لليتيم فانه من حيث التاديب حسن ومن
حيث الظلم قبيح قال الرابعة في انه تعالى لا يجب عليه شي اذ لا حاكم
عليه ولانه لو وجب عليه شي فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب
وان استوجب كان ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو محال والمعتزلة اوجبوا امورا
منها اللطف وهو ان يفعل ما يقرب العبد الى الطاعة فقيل هذا التقريب يمكنه
ان يفعل ابتداء فيكون الوسط عبثا ومنها الثواب على الطاعات فقيل تلك

الافعال لا تكافي في النعم السابقة فكيف يقتضي مكافاة اخرى ومنها العقاب على
الكباير قبل التوبة فقيل هو حقه فله عفوه ومنها ان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا
فقيل الاصلح للكافر الفقير ان لا يخلق ومنها ان لا يفعل القبيح عقلا لعلمه بقبحه
واستغنايه عنه قياسا على الشاهد وقد عرفت فساد ذلك اقول
اختلف في انه هل يجب عليه تعالى شي ام لا فذهبت الاشاعرة الى انه لا يجب عليه
شي اصلا لوجهين آ انه تعالى حاكم على جميع الاشياء وبيده ملكوت كل شي فلو فرض وجب
عليه شي لوجب بحكم حاكم اذ الوجوب حكم ويمتنع ثبوت حكم بدون حاكم فيلزم ان
يكون عليه تعالى حاكم وهو محال وضعفه ظاهر ب لو وجب عليه تعالى شي لزم الخلف
او كونه تعالى ناقصا لذاته مستكملا بغيره والتالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان ما وجب عليه اذا تركه فان لم يستوجب بتركه الذم لم يكن
الواجب واجبا هذا خلف وان استوجب الذم كان ناقصا في حد ذاته مستكملا
بغيره وهو فعله الذي وجب عليه وفيه نظر لان ما يجب عليه يمتنع تركه وذهبت
المعتزلة الى انه يجب عليه منها اللطف وهو عبارة عما يقرب العبد الى الطاعة
ويبعده عن المعصية بحيث لا يودي الى الالجاء لان اللطف بالمعنى المذكور يستدعي
تحصيل المكلف به المستلزم للغرض من التكليف وهو التعريض للثواب وما يحصل به
الغرض من التكليف واجب وما لا يتم الواجب الا به يكون واجبا فيكون
اللطف واجبا وقيل على قول المعتزلة ردا له بان هذا التقريب الذي اوجبتموه
انه يحصل بسبب اللطف لا شك في انه امر ممكن في ذاته وما كان كذلك يمكن
لله تعالى ان يفعله ابتداء بدون توسط شي واذا امكن بدون التوسط الذي هو
المقرب يكون الوسط عبثا وللقايل ان يقول هو ممكن لذاته لكنه صار ممتنعا بالغير
الذي هو عدم اختيار العبد المودي الى انتفاء التكليف ومن الامور التي اوجبوها
على الله تعالى الثواب على الطاعات لانه تعالى امر عباده بها ووعد بفعله الثواب في الاخرة
والكريم اذا امر بشي ووعد ان يكافي به يجب عليه الوفاء والا لزم الخلف تعالى عنه وقيل

عليه بان لله تعالى على عباده نعما سابقة ومنحا سالفة بحيث يعجز الالسنة عن
عدادنا ها وما يعمل العبد من الطاعات وان بالغ فيها اشد المبالغات لا شك
فى انه لا يكافى اقل شى من تلك النعم السابقات وح كيف يقتضى مكافاة اخرى
وهذا ح انه لا يرد عليهم على ما ذكرنا فلقايل ان يقول الطاعات لو جعلت
شكرا للنعم السابقة لخرج النعمة بسبب وقوع المشقة فى مقابلتها عن كونها نعمة
ومنها العقاب على الكباير ان مات العبد قبل التوبة لانه تعالى اخبر بالعقاب عليها
فلو لم يعاقب لزم الكذب وقيل عليه العقاب حقه تعالى وليس له فى استيفايه نفع
ولا فى اسقاطه ضرر وح يجوز له ان يعفو عنه واذا جاز له العفو لم يكن العقاب واجبا عليه
ولقايل ان يقول جواز العفو انما هو بالنظر الى الذات لكن من حيث الخلف فى وعيده
ولزوم الكذب يصير ممتنعا بالغير ومنها ان يفعل الاصلح لعباده فى الدنيا لان
فعل الاصلح وغيره بالنسبة الى قدرته على السوا ولا نفع له فى تركه ولا ضرر فى فعله
وفى الاصلح للعبد نفع وما كان كذلك يجب على الحكيم ان يفعله وقيل عليه لو وجب الاصلح
على الله تعالى لما جاز ان يخلق الكافر الفقير اذ الاصلح له ان لا يخلق ليتخلص من عذاب
الدارين ومنها ان لا يفعل ما هو قبيح عقلا لانه عالم بقبحه ومستغن عن فعله
فيجب ان لا يفعله لانا نشاهد ان كل من يعلم قبح فعل وهو مستغن عنه لا يفعله فيكون
الله تعالى كذلك قياسا على الشاهد وقيل عليه انما يتم ما ذكرتم لو كان شى بالنسبة اليه تعالى
قبيحا لكنه ليس كذلك لما بينا انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى واليه اشار المصنف بقوله
وقد عرفت فساد ذلك اى فى مسئلة التحسين والتقبيح وهو كما علمته ايضا قال
الخامسة ان افعاله لا تعلل بالاغراض لوجوه آ انه لو فعل لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا
بغيره وهو محال لا يقال غرضه تحصيل مصلحة العبد لان تحصيل مصلحة العبد وعدم
تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه لم يصلح ان يكون غرضا داعيا الى الفعل والا لزم الا
ستكمال ب ان تحصيل الاغراض ابتداء مقدور الله تعالى فجعلها غايات عبث وهو
ينافى الغرض ج الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين ان وجد قبله

لزم ان يكون الحادث ح وان لا يكون الغرض غرض هذا الحادث وان وجد وقته
عاد الكلام فى اختصاصه به ولزم التسلسل او التنزيه عن الغرض واتفقت المعتزلة
على ان افعاله واحكامه معللة برعاية مصالح العباد لان ما لا غرض فيه عبث وهو على
الحكيم محال واجيب بان العبث ان كان هو الخالى عن الغرض فهو عين
الدعوى وان كان غيره فلا بد من تصويره اولا وتقريره ثانيا اقول
اختلف العلماء فى ان افعال الله تعالى واحكامه هل يعلل بالاغراض ام لا فذهبت
الاشاعرة الى انها لا تعلل واحتجوا بوجوه ثلثة آ انه تعالى لو فعل لغرض لكان ناقصا
بذاته مستكملا بغيره الذى هو ذلك الغرض والتالى باطل فالمقدم مثله بيان
الملازمة ان كل من فعل لغرض فلا بد من ان يكون حصوله اولى به من عدمه لئلا
يلزم العبث فالسفه واذا كان حصوله اولى به كان مستكملا به والمستكمل بالغير
ناقص فى ذاته لا يقال انما يلزم كونه مستكملا بالغير لو كان ذلك الغرض عايدا اليه
اما اذا كان عايدا الى العباد فلا وهو كذلك لان غرضه تحصيل مصالح العباد
لانا نقول تحصيل مصالح العباد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة الى الله تعالى لم يصلح
ان يكون غرضا داعيا الى الفعل والا لزم العبث وان لم يستويا كان فعله اولى به
ولزم الاستكمال ولقايل ان يقول لا نسلم انهما لو استويا بالنسبة اليه تعالى
لم يصلح ان يكون غرضا داعيا الى الفعل قوله والا لزم العبث قلنا ممنوع
فان العبث انما يلزم ان لو لم يكن الفعل اولى من الترك بوجه وهنا كذلك فانه
بالنسبة الى العبد اولى وما قال بعض الشارحين والا لزم الترجيح بلا مرجح يدل
قولنا والا لزم العبث مدفوع بالاولوية المذكورة ثم بما مر ان للقادر ان يرجح احد
مقدوريه بلا مرجح وعلى تقدير التسليم بان يقال فعله تعالى لو لم يكن لغرض لزم الترجيح
بلا مرجح آلثانى ان تحصيل الاغراض ابتداء مقدورة لله تعالى لان تلك الاغراض اما
ايصال اللذات او دفع الالام ولا شك فى انه قادر على تحصيلها ابتداء وحينئذ
جعلها غايات للافعال تكون عبثا والعبث ينافى الغرض ولقايل ان يقول لم لا يجوز

اختلف العلماء فى ان افعال الله هل يعلل بالاغراض

ان يكون متضمنا لحكمة اخرى تكون تلك الحكمة بحيث لا يحصل الا بالتوسيط واعتبر
فى حكمة ايجاب الزكوة فانها دفع حاجة الفقير ولا شك انه تعالى قادر على دفع حاجته
ابتداء بدون توسيط ايجاب الزكوة لكن ايجاب الزكوة انما شرع لحصول حكمة اخرى هى
الثواب واستحقاق المثوبة اذ بدون الزكوة لا يحصل هذا الثالث ان فعله تعالى لو كان
معللا بغرض فالغرض من اختصاص حادثة معينة بوقتها المعين لا يخ اما ان يكون
قبل ذلك الوقت موجودا او وجد معه فان كان الاول لزم ان يكون ذلك الحادث حاصلا
حينئذ اى عند حصول ذلك الغرض لا بعده وهو محال اذ يلزم منه وجود الشى الحادث
فى وقت معين قبل ذلك الوقت ويلزم ايضا ان لا يكون الغرض المعين
غرضا لهذا الحادث اذ غرض الشى لا يكون موجودا فى الخارج قبل ذلك الشى
وان كان الثانى عاد الكلام الى اختصاص هذا الغرض بوقت حدوثها بان
يقال احداث هذا الغرض وقت حدوث الحادثة ايضا فعل ولا محالة يكون
معللا الغرض فغرضه لا يخ اما ان يكون قبل هذا الوقت موجودا او وجد معه فان
استند اختصاص كل غرض بوقته الى غرض اخر لزم التسلسل وان لم يستند ثبت
فعل غير معلل ويلزم منه تنزيه جميع افعاله تعالى عن الغرض اذ لا قايل بالفصل وهو
المطلوب ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون احداث ذلك الغرض وقت حدوث
الحادثة لنفس ذلك الغرض لا لغرض اخر لجواز ان يكون الشى مطلوبا لذاته لا لشى
اخر ولا يلزم منه كون بعض افعاله تعالى غير معلل بغرض لانه اذا كان الغرض
نفسه يصدق عليه انه معلل بغرض سلمناه لكن لا نسلم فى بيان انه لا شى من
افعاله تعالى معللا وح يكون نقيضه بعض افعاله معلل لان نقيض السالبة الكلية
الموجبة الجزئية ويندفع التسلسل وذهبت المعتزلة باتفاقهم واكثر الفقهاء
الى ان افعاله واحكامه معللة برعاية مصالح العباد واحتجوا بوجوه من المنقول
كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وما امروا الا ليعبدوا الله وغير
ذلك وبوجوه كثيرة من المعقول ذكر المصنف منها واحدا وهو ان افعاله تعالى

واحكامه لو لم يكن معللة لغرض لزم العبث وهو على الحكيم القادر محال واما الملا
زمة فلانا نعلم بالضرورة ان الاتيان بما لا غرض فيه عبث واجيب بانكم ان
اردتم بالعبث الفعل الخالى عن الغرض فلا نم انه محال على الحكيم اذ هو عين الدعوى
وان اردتم به معنى اخر فلا بد من تصويره اولا وتقرير استحالته عليه ثانيا ليتكلم
فى جوازه واستحالته عليه ولقايل ان يقول المراد بالعبث فعل لا يعرف فاعله هل
فى ذلك الفعل فايدة يرجع اليه او الى غيره ام لا تعالى الله ان يكون فى افعاله كذلك
قال السادسة قالت المعتزلة الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم
لان التفضيح فيه قبيح قلنا مبناه على القول بالحسن والقبح فى افعاله وح ذلك فا
لتصريح انما يقبح ممن يتصور له النفع او الضر احتج منكروا التكليف بان العبد مجبور
لا من فيقبح تكليفه ولانه ان عرى عن الغرض كان عبثا فيقبح وان كان الغرض
فذلك الغرض لا يكون له لتعاليه عنه ولا لغيره فانه تعالى قادر على تحصيله ابتداء
فيضيع التكليف واجيب بان حاصل التكليف ايذان من الحق الى الخلق بنزول
الثواب وحلول العقاب على اهل الجنة والنار ولا يعترض عليه ويسال ولا يسال
عنه كما قال تعالى لا يسال عما يفعل وهم يسالون اقول اختلف الناس فى ان
التكليف هل هو حسن ام لا فذهبت المعتزلة الى انه حسن وذهب جماعة
كالبراهمة وغيرهم الى انه قبيح لا يجوز منه تعالى ان يكلف عباده وقالت الاشاعرة
التكليف من افعاله تعالى وافعاله بالحقيقة لا يوصف بالحسن والقبح بل كون الشى
حسنا او قبيحا انما هو بالنسبة الينا وهم لما نفوا كون افعاله تعالى معللة بالاغراض لم يكن
له تعالى من التكليف ايضا غرض اما المعتزلة فحيث ذهبوا الى ان افعاله تعالى معللة
بالاغراض قالوا الغرض من تكليف العباد التعريض لاستحقاقهم التعظيم
بالثواب فان التفضل بالتعظيم والتصريح به عن غير استحقاق سواء كان ممن
يستحيل عليه النفع والضر او من غيره قبيح وهذا يدل على حسن التكليف ايضا والا
شاعرة اجابوا عنه بان هذا الكلام مبنى على القول بالحسن والقبح فى افعاله تعالى

و قد عرفت فساده وان سلم فالتصريح به انما يقبح ممن يتصور له النفع او الضر
لا منه تع لكونه منزها عنهما وفيه ما فيه واحتج منكروا التكليف بوجهين آ ان
العبد مجبور في افعاله لما مر من الادلة فيقبح تكليفه لان افعاله ح يكون كحركات
الجمادات وتكليف الجماد قبيح لضروره العقل الثاني ان التكليف لانه اما ان يكون
عاريا عن غرض ولا يكون عاريا عنه بل كان لغرض فان عرى عن الغرض كان عبثا
وهو عليه تع محال وان كان لغرض فذلك الغرض لا ح اما ان يكون عائدا اليه تع
او الى غيره والاول باطل لتعاليه عن الاغراض والثاني ايضا باطل لانه تع قادر على
تحصيل الغرض ابتداء بدون توسيط الغير لما مر انه قادر على جميع الممكنات وح يكون
التكليف ضايعا لا فايدة فيه واجيب عنهما بان التكليف بالحقيقة اعلام و
ايذان من الحق الى الخلق بنزول الثواب على السعداء بسبب اتيانهم بما كلفوا به
وحلول العذاب على الاشقياء بسبب تركهم ذلك فكانه الفارق بين السعداء
والاشقياء في الدنيا وهو مالك الملك لا يعترض عليه بلميّة ما يفعل من جعل بعضهم
مشرفا بالثواب وبعضهم معذبا بالعقاب ولا لاحد ان يسال عنه ذلك كما قال
عز من قايل لا يسال عما يفعل وهم يسالون وهذا الكلام يستلزم استناد العبث
والسفه اليه تع بسبب التكليف والسوال عمن هو في سلك الجماد بل الجواب عن الاول
المنع من كون العبد مجبورا عن الثاني باختيار عود الغرض الى العبد وهو نيل
المرتبة بقدر المعرفة ولا الزم التساوي في المراتب والتخصيص بلا مخصص والله اعلم
قال الكتاب الثالث في النبوات وما يتعلق بها وفيه ثلثة
ابواب الاول في النبوة وفيه مباحث الاول في احتياج الانسان الى النبي لما لم
يكن للانسان حيث يستقل بامر نفسه وكان امر معاشه لا يتم الا بمشاركة اخر من
ابناء جنسه ومعارضة ومعاوضة تجريان بينهما فيما يعن لهما مما يتوقف عليه صلاح
الشخص او النوع احتاج الى عدل يحفظه شرع يفرضه شارع يختص بايات ظاهرة
ومعجزات باهرة تدعوا الى طاعته وتحث على اجابته وتصدق في مقالته بوعد
المسئ

المسئ بالعقاب ويعد المطيع بالثواب وهو النبي اقول لما فرغ عن الكتاب
الثاني شرع في الكتاب الثالث في بحث النبوات وما يتعلق بها من الحشر والجزاء و
الشفاعة والامامة وذكر فيه ثلثة ابواب الباب الاول في النبوة وهي الارتفاع ومنه
يقال تنبا اذا ارتفع وعلا فالنبي فعيل منها اي الرفيع وقيل هو الطريق ومنه يقال
للرسل عن الله تع انبياء لكونهم طرق الهداية وفي الاصطلاح شخص انساني بعثه الله تع
الى عباده لتبليغ ما اوحي اليه والرسول اخص منه اذ الرسول هو الذي اتى بشرع
ابتداء او نسخ بعض احكام شريعة من قبله وذكر في هذا الباب ستة مباحث
الاول في احتياج الانسان الى النبي اعلم انه تع لما خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده
بامر نفسه وكان امر معاشه من الغذاء واللباس والمسكن والاسلحة لا يتم الا بمشاركة
اخر من ابناء جنسه ومعارضة وهي ان يعمل كل واحد ما يعمله الاخر ومعاوضة
وهي ان تقابل كل واحد عمل الاخر بعوض من النقود والامتعة تلك المعارضة و
المعاوضة تجريان بينهما فيما يعن اي يظهر ويعرض لهما مما يتوقف عليه صلاح
الشخص كالاشياء المذكورة من الغذاء وغيره او صلاح النوع كالزوجة وتلك
المعارضة والمعاوضة لكون الانسان مجبولا على الشهوة والغضب لا يتجردان
عن منازعة مفضية الى العناد والمخاصمة المودية الى مقاتلة موجبة للفساد
والخراب لا جرم احتاج الانسان الى عدل يحفظ ذلك العدل شرع فان العدل لا
يتناول الجزئيات كلها الا اذا كان له قوانين كلية تحفظ وتلك القوانين
هي الشرع وذلك الشرع لا بد له من ان يفرضه ويقننه شارع يكون ممتازا عن غيره
مخصوصا بايات ظاهرة كالنور الذي كان ظاهرا في جبين نبينا صم قبل بعثته
وكالغمامة فوق راسه وغيرهما ومعجزات باهرة مما سياتي تفاصيلها دالة على
انه من عند الله وله اهلية ان يكون مطاعا اذ لو لم يكن مخصوصا بها يقع بين الناس
في وضع الشرع منازعة مفضية الى العناد ويكون هذا النزاع اشد في الافضاء
الى الفساد لان يقع بين الاشراف ويكون تلك المعجزات بحيث تدعوا الى طاعة

ذلك الشارع وتحث الناس على اجابته وتصدقه فى مقالته يوعد ذلك
الشارع للمسئ العاصى بالعقاب ويعد المحسن المطيع بالثواب وهو المراد بالنبى
ثبت احتياج الناس الى النبى والعجب من المصنف انه مع مبالغته فى رعاية مذهب
الاشاعرة التجا فى هذا المقام الى كلام المعتزلة لان ما ذكره هو الذى تمسك به المعتزلة
على وجوب البعثة وعند الاشاعرة ليست بواجبة قال الثانى فى
امكان المعجزات المعجز امر خارق للعادة من فعل او ترك مثل ان يمسك عن القوة مدة
غير معتادة لانجذاب النفس الى عالم القدس واستتباعه القوى البدنية فوقفت
عن افعالها فلم يتحلل منه ما يتحلل من غيره فاستغنى عن البدل كما ان المريض
لما اشتغلت قواه الطبيعية عن تحريك المواد المحمودة بتحليل المواد الردية لم يطلب
الغذاء مدة لو انقطع مثله عنه فى غير هذه الحالة هلك واليه الاشارة فى قوله
عم لست كاحدكم ابيت عند ربى يطعمنى ويسقينى وان يخبر عن الغيب بان
يقع له فى اليقظة ما يقع فى النوم فيتصل نفسه لقوته ونقائه عن الشواغل البدنية
بالملائكة العظام فينتقش بما فيها من الصور الجزئية الواقعة فى عالمنا فانها اسبا
وعلل لوجودها ومدركة لذواتها ولما يتوقف عليها فينتقل منها الى القوة المخيلة
ومنها الى الحس المشترك فيرى كالمشاهد المحسوس وهو الوحى وربما يعلو شدة
الاتصال فيسمع كلاما منظوما من مشاهد يخاطبه ويشبه ان يكون نزول الكتب
بهذا الوجه ويفعل ما لا يفى به منه امثاله مثلا ان ينبع الماء من جوانبه والنبع عن خلال
اصابعه وبنانه وذلك بان يسلطه الله على مادة الكائنات فيتصرف نفسه فيها
كما يتصرف فى اجزاء بدنه سيما فيما يناسب مزاجه الخاص ويشاركه فى طبيعته فيفعل
فيه ما يشاء هذا على راى الحكماء واما على راينا فالله سبحانه قادر يخص من يشاء
من عباده بالوحى والمعجز وارسال الملك وانزال الكتب عليه اقول
لما بين احتياج الانسان الى نبى والنبوة لا يثبت الا بالمعجزة اراد ان يبين على طريقة
الحكما ان ظهور المعجزات على يده هو من الممكنات ام لا ولما كان البحث فى امكانها موقوفا
على تحقيق

على تحقيق معنى المعجز بدا بتعريفه فقال هو امر خارق للعادة ويدخل فيه السحر والشعبذة
والكرامات وما يتمسك به الكاذب من معجزة نبى من الانبياء حجة لنفسه فينبغى ان
يزاد مع عدم المعارضة مقرون بالتحدى اى المنازعة ليخرج السحر والشعبذة بقولنا مع
عدم المعارضة ويخرج الكرامات وما يتمسك به الكاذب المذكور بقولنا مقرون بالتحدى
فانهما ليسا مقرونين بالتحدى وقوله من ترك وفعل بيان للامر الذى هو خارق للعادة
اى ذلك الامر الخارق للعادة يجوز ان يكون تركا ويجوز ان يكون فعلا اما الترك فمثل
ان يمسك النبى عن القوة مدة غير معتادة ومع ذلك يكون محفوظ الحيوة وهذا ممكن
اذ لا امتناع فى ان ينجذب النفس الى عالم القدس ويستتبع القوى البدنية ويقف
تلك القوى ح عن افعالها مثل الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها فلم يتحلل
منه ما يتحلل من غيره واذا لم يتحلل استغنى عن بدل ما يتحلل كما ان المريض بالامراض
الحادة لما اشتغلت قواه الطبيعية عن تحريك المواد المحمودة بتحليل المواد الردية لم يطلب
الغذا مدة لو انقطع الغذاء عنه بقدر تلك المدة فى غير هذه الحالة هلك والى هذا
اشار النبى صم لست كاحدكم ابيت عند ربى يطعمنى ويسقينى واما الفعل فيجوز ان
يكون مختصا بالنشان وان لا يكون اما المختص فمثل ان يخبر عن الغيب ولا امتناع فيه
ايضا لجواز ان يتفق له من الفراغ فى اليقظة ما يتفق له ولغيره فى النوم فيتصل نفسه
لقوتها وبعد نقائها عن الشواغل البدنية والكدورات البشرية بالملائكة العظام وهم عند
الحكما الجواهر المجردة التى صور الموجودات كلها حاصلة لها بالفعل وح ينتقش
نفسه بما فى تلك الجواهر من الصور الجزئية التى تقع فى عالم العناصر على وجه كلى
وانما كانت صور الجزئيات حاصلة لتلك الجواهر المجردة لانها اسباب وعلل لوجو
دات تلك الجزئيات ومدركة لذوات تلك الجزئيات ولما يتوقف عليها من
من الحوادث اللاحقة فانها موقوفة على الحوادث السابقة واذا كان كذلك يكون
لا محالة صور الجزئيات كلها مرتسمة فيها فاذا اتصلت النفس وانتقشت
وانتقشت بتلك الصور ينتقل تلك الصور من النفس الى القوة المتخيلة ويحاكيها بصور

جزئية مناسبة لها ثم ينتقل من المتخيلة الى الحس المشترك فيراها كالمشاهد المحسوس
وهذا ما يراد بالوحى وربما يعلوا النفس وتشتد الاتصال لغاية قوتها ونهاية
نقائها فيسمع كلاما منظوما مرتبا من مشاهد خاطبه ويشبه ان يكون نزول
الكتب السماوية بهذا الوجه لامتناع نزول تلك الجواهر التى هى العقول عندهم
على احد والتكلم منها واما غير المختص فمثل ان يفعل فعلا لا يفى به منة اى
قوة امثاله كما منع الماء من جريانه او انفجاره عن خلال اصابعه وبنانه ولامتناع
فى ذلك ايضا الجواز ان يسلطه الله على مادة الكاينات فيتصرف نفسه فيها
بخلع صورة ولبس اخرى كما يتصرف فى اجزاء بدنه سيما فى عنصر يناسب مزاجه الخاص
ويشاركه فى طبيعة فان تصرفها حينيذ فى ذلك العنصر يكون اسهل من تصرفها
فى غيره فينفعل فى ذلك العنصر ما يشاء هذا بيان امكانها على طريق الحكمة واما
عند اهل الملل والاديان فامكانها ظاهر لا يحتاج الى زيادة بيان لانه تعالى قادر
على ما يشاء له ان يختص من يشاء من عباده بالوحى والمعجزة وارسال الملك اليه وانزال
الكتب عليه **قال** الثالث فى نبوة نبينا والذى يدل عليها
انه عم ادعى النبوة واظهر المعجزة لانه اتى بالقران وتحدى به ولم يعارض واخبر
عن المغيبات كقوله تعالى وهم من بعد غلبهم وقوله لرادك الى معاد وقوله ستدعون
الاية وقوله وعد الله الذين امنوا منكم الاية وقوله عم الخلافة بعدى ثلثون سنة
وقوله اقتدوا باللذين من بعدى ولعمار تقتلك الفية الباغيه وقيل قوم صفين
ولعباس حين عجز نفسه عن الفداء اين المال الذى وضعت بمكة عند ام الفضل وليس
معكما احد وقلت ان اصبت فلعبد الله كذا واخباره عن موت النجاشى وما يحدث
من الفتن والعلامات كفتنة بغداد ونار بصرى وما كان من اقاصيص الاولين
وبلوغه هذا المبلغ العظيم فى الحكمة النظرية والعملية بغتة بلا تعلم وممارسة ونقل عنه
معجزات اخر كانشقاق القمر وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين اصابعه وحنين الجذع
وشكاية الناقة وشهادة الشاة المسمومة الى غير ذلك مما ذكرنا فى كتاب دلايل النبوة

وان لم يتواتر كل واحد منها فالمشترك بينهما متواتر ويكون نبيا لان الرجل اذا قام فى
محفل عظيم وقال انى رسول هذا الملك اليكم فطالبوه بحجة فقال ايها الملك كنت صادقا
فى دعواى فخالف عادتك وقم من مقامك ففعل علم بالضرورة صدقه وايضا بجميع سيرته
وصفاته المتواترة كملازمة الصدق والاعراض عن الدنيا مدة الدنيا عمره والسخاوة وا
لشجاعة الى حد لم يفر قط عن احد وان عظم الرعب مثل يوم احد والفصاحة
التى ابكتت مصاقع الخطباء من العرب العرباء والاصرار على الدعوى مع ما يرى من
المتاعب والمشاق والترفع على الاغنيا والتواضع مع الفقراء لا يكون الا للانبياء
اقول لما فرغ من بيان احتياج الناس الى النبى وامكان المعجزات
شرع فى اثبات نبوة نبينا محمد عم واحتج عليه بوجهين **آ** انه عم ادعى النبوة واظهر
المعجزة على وفق دعواه وكل من كان كذلك فهو نبى اما انه ادعى النبوة فثابت بالتواتر
واجماع الامم عليه واما انه اظهر المعجزة على وفق دعواه فلوجوه **آ** ما وصل الينا بالتواتر انه عم
اتى بالقران وتحدى به اى نازع منكريه بالقران وطلب منهم تصديقه اولا تيان
بمعارضة القران لقوله وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله
وقوله فاتوا بعشر سور وهم مع بلوغهم فى الفصاحة الى اقصى الغاية وتوفر دواعيهم على
معارضته امتنعوا عنها واشتغلوا بما هو اشد منها وهى المحاربة وهذا يدل على عجزهم
عن المعارضة اذ لو قدروا عليها لعارضوه لكونها اسهل من المحاربة ولو كانوا عارضوه
لاظهروه بالضرورة ولو اظهروا لبلغ الينا بالتواتر لتوفر الدواعى على نقله كما بلغ الينا
القران بالتواتر بل كان نقله اولى لانه حجة كالحجة والقران كالشبهة واذا ثبت انه عم
اتى بالقران وتحدى به وبقى غير معارض ثبت انه معجز **ب** انه عم اخبر عن المغيبات
المستقبلة والماضية اما المستقبلة فمنها ما ورد فى القران كقوله الم غلبت الروم
فى ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون ووقع كما اخبر عم لان الروم قد غلبوا
فارس بعد غلبهم على الروم وقوله تعالى خطابا له عم ان الذى فرض عليك القران
لرادك الى معاد ووقع كما اخبر عم عاد الى مكة ومعاد الرجل بلدته لانه يعود اليها

غالبا وقوله تعالى خطابا لله قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولى باس شديد
تقاتلونهم او يسلمون الاية ووقع كما اخبر والمراد بذلك القوم اما بنو حنيفة كما قال
بعض المفسرين وقد دعى ابو بكر للاعراب الى قتالهم او اهل فارس كما قال بعضهم
وقد دعى عمر الى قتالهم او اصحاب معوية كما قال اخرون وقد دعى علي الى قتالهم
وعلى هذا يكون معنى يسلمون ينقادون وكقوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا
الصالحات ليستخلفنهم في الارض اي ليورثنهم ووقع كما اخبر لاستيلاء اصحابه على
اراضي الكفار واملاكهم في العرب والعجم فكانه تعالى ورثهم اياهم كما ورث لبني اسرائيل
ديار مصر بعد اهلاك الفراعنة ومنها ما ورد في الاحاديث كقوله عم الخلافة بعدي
ثلثون سنة وكان كما اخبر لان مجموع خلافة الاربعة مع مدة خلافة الحسن بن علي
كان ثلثين سنة وقوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وكان كما قال
فانهم اقتدوا بهما بعده عم وعلى هذا يكون اقتدوا فعلا ماضيا وهو الصحيح وقوله عم
لعمار تقتلك الفئة الباغية وقتله اصحاب معاوية في صفين وقوله عم لعباس حين
اسره عم ولابن اخيه عقيل بن ابي طالب ونوفل بن الحارث وطلب منهم الفداء
فقال العباس انا عاجز عن الفداء اذ ليس لي مال افدي به عن نفسي فقال عم اين
المال الذي وضعته بمكة عند ام الفضل وليس معكما احد وقلت لها ان اصبت
فلعبد الله كذا وللفضل كذا فقال العباس اشهد انك مبعوث بالحق لان هذا ما علمه
احد غيرنا واسلم هو وعقيل وكذلك اخبر عم عن موت النجاشي باليمن في اليوم الذي
مات فيه وقال صلوا على اخيكم النجاشي وكان كما اخبر وكذا ما اخبر عما يحدث من الفتن
والعلامات كناية بغداد فانه روى ابو بكر ان النبي عم قال ينزل ناس من امتي
بغائط يسمونه البصرة عند نهر يقال له دجلة ويكون عليه جسر يكثر اهلها ويكون
من امصار المسلمين فاذا كان في اخر الزمان جاء بنو قنطورا عراض الوجوه صغار
الاعين حتى نزلوا على شط النهر فيتفرق اهلها ثلث فرق فرقة ياخذون
في اذناب البقر والبرية وهلكوا وفرقة ياخذون لانفسهم وهلكوا وفرقة يجعلون

ذراريهم خلف ظهورهم ويقاتلونهم وهم الشهداء والمراد بغائط البصرة بغداد لان ما
ذكره صفة لبغداد فانها على نهر يقال له دجلة وعليه الجسر قبل بناء بغداد كانوا
يسمون تلك الارض بنواحي غائط البصرة ووقع فيها كما اخبر عم فانه جاءهم الكفر بجند
عظيم على ما وصفه عم واغاروها وتفرق اهلها ثلث فرق كما ذكره عم ويسمى الترك
بنو قنطورا لما حكى ان قنطورا كانت جارية لابرهيم عم والترك من نسلها وكذا ما اخبر
عن نار بصرى وهي من مدن الشام حيث قال لا تقوم الساعة حتى يخرج نار من ارض
الحجاز يضيء اعناق الابل ببصرى ووقع كما اخبر فانه رئيت تلك النار ببصرى
مرارا وكانت تشتعل في ارض الحجاز حيث اضاءت هضباتها وقوله يضيء اعناق الابل
يجوز حمله على الظاهر ويجوز ان يكون المراد بالاعناق تلك الهضبات وقد شاهدها
خلق عظيم من الحجاج وغيرهم واما المغيبات الماضية فكاخباره عم عما وقع قبله من
اقاصيص الاولين من الانبياء وغيرهم كما هي مذكورة في القران مع كونه اميا من غير
تعلم وقراءة كتب واستماعها ممن كان عالما بها الثالث بلوغه عم هذا
المبلغ في الحكمة النظرية من معرفة الله تعالى وصفاته وغير ذلك من المعارف
والحكم كما هي مستودعة في التنزيل والاحاديث والحكمة العملية من محاسن اخلاقه
وافعاله واحكامه المشتملة على تكميل النفوس بالامر بالطاعات والامتناع عن
المعاصي كل ذلك بغتة بلا تقدم تعلم وممارسة كتب من قبله من اعظم الامور الخارقة
للعادة الرابع ما شاهدوا منه عم من انشقاق القمر حين طلبوا منه ذلك وتسليم الحجر عليه
ونبوع الماء من بين اصابعه حين اصاب اصحابه عطش عظيم يوم الحديبية وكان
بين يديه ركوة فتوضا منها فاقبل الناس نحوه وقالوا يا رسول الله ليس عندنا ما نتوضا
ونشرب الا ما في ركوتك فوضع صلعم يده فيها فجعل الماء يفور من بين اصابعه كامثال
العيون فشرب الناس وتوضوا رواه جابر وغيره من الثقات وحنين الجذع
حين صنعوا له المنبر وصعد عليه للخطبة وكان قبل ذلك يستند على ذلك الخشب
وكان من سواري المسجد فصاح لمفارقته عم حتى نزل وضمه الى نفسه وهو يان

انين المشتاق الى حبيبه وشكاية الناقة اليه من كثرة الحمل وقلة العلف حتى من
النبى عم بها وشهادة الشاة المسمومة الى غير ذلك من المعجزات المذكورة فى كتاب
دلايل النبوة وكل واحد منها وان لم يبلغ حد التواتر لكن القدر المشترك منها وهو
ظهور المعجزة منه متواتر كما فى شجاعة على وسخاوة حاتم فان احاد شجاعة على واحاد
سخاوة حاتم وان لم يبلغ حد التواتر لكن مطلق شجاعة على ومطلق سخاوة حاتم الذى
هو القدر المشترك بلغ حد التواتر واذا ثبت انه عم ادعى النبوة واظهر المعجزة
يكون لا محالة نبيا لان اظهار معجزته عقيب دعوى كونه رسولا من الله يدل على
تصديق الله اياه لان الرجل اذا قام فى محفل عظيم وقال انى رسول هذا الملك
اليكم ولما طالبوه بالحجة على وفق دعواه قال ايها الملك ان كنت صادقا فيما ادعى
فخالف عادتك وقم من مقامك وافعل كذا وكذا فقام الملك وفعل ما قال علم بالضرورة
صدق دعواه لان كل من صدقه الله فى دعواه يكون صادقا لامتناع صدور الكذب
منه ثم الوجه الثانى ما تواتر منه من السير الحسنة والصفات الجميلة كملازمة الصدق
فانه لم يصدر عنه من اول العمر الى اخره كذب لا فى امور الدين ولا فى امور الدنيا و
اعراضه عن الدنيا وزخارفها مدة عمره ولم يلتفت اليها اصلا لا فى مبدا امره كما هو
مشهور ان قريشا عرضوا عليه الرياسة والاموال والنسوان لترك الدعوى وهو عم
اعرض عنها ولا بعد استحكام امره وكسخاوته الى غاية قال تعم ولا تبسطها كل
البسط وكشجاعته الى حد لم يفر عن احد وان عظم الرعب مثل يوم احد وغيره
وفصاحته التى ابكمت مصاقع الخطبا من العرب العربا والمصقع البليغ واصراره
على دعوى النبوة مع ما يرى من المتاعب والمشاق ولم يتطرق فى اصراره فتور
ولا فى عزمه قصور ولم يرتدع منه اصلا والمزور لا يمكن ان يكون كذلك وترفعه
على الاغنيا والمتجبرين وتواضعه مع الفقراء والمساكين الى غير ذلك مما لم يتفق اجتماعها
فى شخص سوى الانبيا دليل قاطع على انه كان مويدا من عند الله تعم بأشرف
باسد قال وقالت البراهمة كل ما حسنه العقل فمقبول وما قبحه

فهو مردود

فهو مردود وما توقف فيه فيستحسن عند الحاجة اليه ويستقبح عند الاستغناء فاذن
فى العقل مندوحة عن النبى قلنا لبعثة الرسول فوايد لا يحصى منها ان تقرر الحجة
وتميط الشبهة ويرشد الى ما توقف العقل فيه كبعث الاموات واحوال الجنة والنار
ومنها ان يبين حسن ما توقف العقل فيه ويفصل ما حسنه اجمالا ومنها ان يعين
وظايف الطاعات والعبادات المذكورة للمعبود المكررة لاستحفاظ التذكر وغيرها
ومنها ان يشرع قواعد العدل المقيم لحيوة النوع ويعلم والصناعات الضرورية النافعة العدل
المكملة لامر المعاش ومنها ان يعلم منافع الادوية وخصايص الكواكب واصولها
التى لا يحصل العلم بها الا بتجربة متطاولة لا يفى بها الاعمار وايضا فالعقول متفاوتة
والكامل نادر فلا بد من معلم يعلمهم ويرشدهم على وجه يناسب عقولهم وقالت
اليهود لا نسخ اما ان يكون فى شرع موسى انه سينسخ او لا يكون فان كان لزم ان يتواتر
ويشتهر كاصل دينه وان لم يكن فان كان فيه ما يدل على دوامه امتنع نسخه
وان لم يكن لم يتكرر شرعه فلم يثبت غير مرة قلنا كان فيه ما يشعر بنسخه ولم يتواتر
اذ لم يتوفر الدواعى الى نقله توفرها الى نقل اصله او كان فيه ما يدل على الدوام
ظاهرا لا قطعا فلا يمتنع النسخ اقول لما فرغ عن اثبات نبوة نبينا عم
شرع فى ابطال قول منكريها وهم فرقتان الاولى المنكرون لمطلق النبوة كالبراهمة
والدهرية ومنكرى المعجزات واحكام الشريعة وامثالهم وتمسكهم ان كل ما حسنه
العقل فهو مقبول وكل ما قبحه العقل فهو مردود لا حاجة فيها الى النبى وما توقف
فيه العقل يحسن الاسماع به عند الاضطرار والاحتياج اليه ويقبح عند الاستغناء
عنه اذ الاقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة قبيح عقلا فاذن فى العقل مندوحة
عن النبى فلا حاجة اليه والمندوحة السعة ومنه المندح للمكان الواسع ويقال
ان فى المعاريض لمندوحة عن الكذب اى لسعة واجاب عنه بوجهين الاول المنع
من كون العقل كافيا وعدم الفايدة فى البعثة وذلك لان فى بعثة الرسل فوايد
لا يحصى منها ان تقرر الحجج وتركبها فى الامور الدينية فانها ان كانت ظاهرة عند العقل

يؤكدها بالنقل وان كان فيها خفا يوضحها ويميطها اى يزيل الشبهة التي يصعب
دفعها ومنها ان يرشد الى ما توقف العقل فيه كبعث الاموات واحوال الجنة والنار
فان العقل متوقف فى هذه الاشيا لكن اذا اخبر الصادق المويد من عند الله تعالى
جزم العقل بها ومنها ان يبين حسن ما توقف العقل فى حسنه وقبحه كالاشتغال
بالطاعات فان العقل متوقف فيه غير مستقل بادراك حسنه لكن اذا حكم
النبى عم بحسنه جزمنا بكونه حسنا ومنها ان يفصل ما حسنه العقل اجمالا فان
العقل وان حكم بحسن اصل الطاعة لكن لا يعلم كميتها وكيفيتها على التفصيل ليحصل
به القطع للمكلف ولا يبقى له عذر يوم القيمة بانى لم اكن اعرف ماهية الطاعة
وكميتها وكيفيتها واليه الاشارة بقوله تعم لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل
ومنها ان يعين للناس وظايف الطاعات والعبادات المذكورة للمعبود سوا
وجب تكرارها لفايدة استحفاظ تذكر المعبود بسبب تكررها كالصلوة
والصوم اولم يجب تكرارها كالحج ومنها ان يشرع فى الملك قواعد العدل الذى
يكون به قيام بقاء نوع الانسان ويحصل به نظام العالم كما مرت الاشارة اليه
قبل ومنها ان يعلمهم الصناعات الضرورية فى المعيشة كالزرع والحصاد والطحن والطبخ
والغزل والنسج وغيرها والصناعات النافعة المكملة لامر المعاش كاتخاذ السفن
والدروع وغيرهما ومنها ان يعلمهم منافع الادوية كما هو مذكور بتفاصيلها فى
كتب الطب وكذا خصايص الكواكب من السيارات والثابتات واحوالها كما
هو مذكور فى كتب النجوم ولا شك ان حصول العلم بتلك المنافع والخصايص
لا يمكن ان يكون بسبب التجربة من غير توقيف والهام اذ التجربة فى الادوية
لا يمكن الا باهلاك النفوس وايقاعها فى الالام والاسقام لكون بعضها قاتلة و
بعضها ضارة وفى الكواكب لا يمكن الا بتكرر الادوار وظاهر ان الاعمار البشرية لا تفى به
الثانى ان العقول البشرية متفاوتة فى الادراك والكمال والعاقل الكامل الذى
يعلم حسن الاشيا وقبحها نادر ويرشدهم على وجه يناسب عقولهم لكثر القبايح وافتتن

فى العوام وادى الى فساد النظام الثانية المنكرون لنبوة نبينا محمد عم وهم اليهود
والنصارى خذلهم الله تعالى وتمسكهم ان الله تعالى لما شرع شريعة من قبله من
الانبيا لموسى وعيسى عليهما السلام لا يخ اما ان يكون بين فيها ان شرعه سينسخ
اولا فان كان الاول لزم ان يكون نسخه معلوما من شرعه وحينئذ وجب ان يتواتر
ويشتهر كاصل دينه وظاهر انه ليس كذلك وان كان الثانى فلا يخ اما ان يكون فى
شرعه ما يدل على دوامه اولا فان كان الاول امتنع نسخه وثبت المدعى وان كان
الثانى لزم ان لا يتكرر شرعه وان لا يجب بمقتضى شرعه شى من الاعمال غير مرة
والتالى باطل بالاجماع واما الملازمة فلان الامر المطلق لا يفيد وجوب التكرار
والجواب عنه انا نختار انه كان فيه ما يشعر بنسخه قولهم فوجب ان يتواتر كما تواتر
اصل دينه قلنا وجب ذلك لو كان توفر الدواعى الى نقل نسخه ولئن سلمنا
انه لم يكن فيه ما يشعر بنسخه فنختار انه كان فيه ما يدل على دوامه قولهم فامتنع
نسخه قلنا امتناع النسخ انما يلزم ان لو كان دالا على دوامه قطعا وهو ممنوع لجواز
ان يكون دالا على دوامه بحسب الظاهر ويكون المراد غير الظاهر وذكر الدوام والتابيد
يكون لافادة امتداد دينه قال الرابع فى عصمة الانبياء الجمهور على
عصمتهم من الكفر والمعاصى بعد الوحى والفضيلة من الخوارج جوزوا عليهم المعاصى
واعتقدوا ان كل معصية كفر واخرون جوزوا الكفر تقية بل اوجبوه لان
القاء النفس فى التهلكة حرام ومنع بانه لو جاز ذلك لكان اولى الاوقات به
وقت اظهار الدعوة فيؤدى الى خفاء الدين بالكلية والحشوية جوزوا الاقدام
على الكباير وقوم منعوا عن تعمدها وجوزوا الصغاير واصحابنا منعوا الكباير
مطلقا وجوزوا الصغاير سهوا لنا انه لو صدر عنهم كفر او ذنب لوجب اتباعهم فيه
كقوله تعالى فاتبعوه ولكانوا معذبين باشد العذاب كما اوعد نساءه بقوله يضاعف
لها العذاب ولزاد فى حدود الاحرار وكانوا من حزب الشيطان لانهم يفعلون ما اراده
ولم تقبل شهادتهم واستوجبوا الذم والانذار وقد قال الله تعالى والذين يؤذون الله

لعنهم الله ورسوله في الدنيا والاخرة وانعزلوا عن النبوة لان المذنب ظالم والظالم
لا ينال عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين لا يقال العهد عهد الامامة
لانه وان سلم فعهد النبوة بذلك اولى اقول اختلف ههنا في
مقامين الاول في ان الانبيا هل هم معصومون بعد الوحي ام لا الجمهور على عصمتهم
عن الكفر الا الفضيلية من الخوارج فانهم جوزوا عليهم الكفر حيث جوزوا صدور
المعاصي عنهم وقالوا كل معصية كفر وقال قوم يجوز عليهم اظهار الكفر تقية اي
احترازا عن الهلاك بل هو واجب بناء على ان عدم اظهار الكفر ح يوجب القاء النفس في
التهلكة وهو حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واجيب بانه لو جاز
ذلك لكان اولى الاوقات به وقت اظهار الدعوة لكون الناس في ذلك الوقت
منكرين غاية الانكار مريدين هلاكه وذلك يودي الى خفاء الدين بالكلية وهو
باطل بالضرورة هذا فيما يتعلق باعتقادهم اما في افعالهم بعد الوحي فقد اختلفوا ايضا
فقالت الحشوية بجواز اقدامهم على الكباير سهوا او عمدا وعلى الصغاير سهوا وعمدا
وذهب اهل السنة الى عدم جواز الصغاير سهوا الرابع مذهب اهل الشيعة
وسياتي احتجوا والدليل على انه لا يجوز صدور المعاصي عن الانبيا سوا كان كفرا او دينا
اخروجوه آ انه لو صدر عنهم ذلك لوجب على الامة اتباعهم فيه لقوله تعالى اتبعوه وهو
باطل اجماعا ولقايل ان يقول هذا لا يدل على عدم جواز صدور الكفر عنهم حال البعثة
او قبلها بل يدل على عدم جواز صدوره بعد البعثة ولا يدل ايضا على عدم جواز الذنب
سهوا لان الامر بالاتباع لا يقتضي اتيان المامور به على الوجه الصادر عن المسوع
ب انه لو صدر عنهم الكفر او ذنب اخر لكانوا معذبين باشد العذاب لكن التالي
باطل وفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان من كان اكثر درجة كان ارتكاب المعصية
منه افحش لقوله تعالى حين اوعد نسا النبي عم يا نسا النبي لستن كاحد من النساء
من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ولانه تعالى زاد في حدود
الاحرار وجعل حد العبد نصف حد الحر ج انه لو صدر عنهم ذلك لكانوا من حزب الشيطان

لكن التالي باطل اتفاقا ولقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون واما الملازمة
فلان المعصية مراده للشيطان وكل من اتى بارادة الشيطان ورضي به فهو من حزبه د
انه لو جاز عنهم ذلك لزم ان لا يقبل شهادتهم لكونهم فاسقين حينئذ والفاسق
لا تقبل شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا لكن اللازم باطل
والا لزم كون النبي اقل مرتبة من عدول الامة ولقايل ان يقول على الوجه ان
ما ذكرتم انما يلزم على تقدير صدوره عمدا وايضا ارتكاب الصغيرة عمدا بدون
الاصرار ليس بقادح في قبول الشهادة ه لو صدر عنهم ذلك لاستوجبوا الذم والا
نكاد لعموم الدلايل الدالة على ذم المذنبين وزجرهم لكن زجر الانبياء غير جايز
لقوله تعالى والذين يوذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة وفيه ما مر و لو
صدر عنهم ذلك لانعزلوا عن النبوة لان المذنب ظالم لقوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه
والظالم لا يستحق عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فما يقال ان المراد
بالعهد عهد الامامة لا عهد النبوة لانه تعالى قال حكاية عن خطابه لابرهيم عم اني
جاعلك اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين لان سلم ان النبي لا يسمى
اماما ليس بقادح لان عهد الامامة اذا لم يستحقه الظالم فبالحرى ان لا يستحق عهد
النبوة قال واما قوله تعالى عفا الله عنكم وقوله ليغفر لك الله
ما تقدم من ذنبك وما تاخر ونحوها محمول على ترك الاولى واما واقعة ادم فانها
كانت قبل نبوته اذ لم يكن ح امة لقوله تعالى ثم اجتباه ربه واما قول ابرهيم هذا
ربي فعلى سبيل الفرض وقوله بل فعله فعلى سبيل الاستهزاء واسناد الفعل
الى السبب لان تعظيم الكفار للصنم الاكبر حمله على ذلك ونظره في النجوم كان للاستدلال
والتعرف عن صنعه تعالى وقوله اني سقيم اخبار عن سقم حالي ومتوقع استقبالي
فلا كذب واما اخفاء يوسف حريته فلاشعاره عن القتل واما همه فجبلي لا اختياري
وجعله السقاية في رحل اخيه كان بمواطاته واما صدر عن اخوته لم يكن حال نبوتهم
ان سلم انهم انبيا واما قصة داود عم فلم يثبت على ما ذكروا الاية يحتمل غيره واما قبل الوحي

فالاكثرون منعوا الكفر وانشاء الذنب والاصرار عليه ليلا يزول عنه الثقة بالكلية
وجوّزوا على التذوير كقصة اخوة يوسف واما الزيدية فقد اوجبوا العصمة مطلقا
اقول لما فرغ عن اقامة الحجة على مذهبه شرع فيما احتج به القايلون
بجواز صدور المعاصي عنهم مع الجواب عنه واحتجاجهم من وجوه آ قوله تعالى عفا الله
عنك لم اذنت لهم وقوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر ونحوهما
كقوله ووضعنا عنك وزرك وقوله ووجدك ضالا فهدى وقوله واستغفر لذنبك
واجيب عنها بالاجمال ان المراد بالذنب ترك الاولى والافضل كما يقال حسنات
الابرار سيات المقربين والحمل على هذا اولى من الحمل على الذنب ليلا يلزم ابطال
الادلة المتقدمة لا يقال ترك الاولى لو كان ذنبا لهم لزم ان يعاتبوا في ساير عباداتهم
اذ كل عبادة فوقها عبادة اخرى لانا نقول العتاب على ترك الاولى والافضل لا يتوجه
مطلقا بل انما يتوجه اذا لم يلزم منه فوات مصلحة او حصول مفسدة واما بالتفصيل
فبان نقول في الاية الاولى المراد منه التلطف والخطاب كما يقال لمن تتودد اليه رحمك الله وغفر لك
في هذا وفي الثانية ان اللام في لك للتعليل والتقدير ليغفر لاجلك ما تقدم من
ذنب امتك وفي الثالثة ان الوزر عبارة عن الثقل والهم بواسطة اصرار
قوم على الشرك وضعف حاله ولما رفع الله امره وشد ازره وضع عنه وزره ويدل
عليه قوله تعالى فان مع العسر يسرا وفي الرابعة ان المراد بها ان اذنبت فاستغفر لذنبك
كقوله يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا اذ كلهم ليسوا مذنبين بل المراد الحث
على التوبة اى اذا اذنبتم توبوا وفي الخامسة ان المراد الضلال في طريق مكة لا في
الدين لما يدل عليه قوله تعالى ما ضل صاحبكم وما غوى الثاني ان ادم عم كان
نبيا بالاتفاق وقد صدر عنه ذنب ومعصية وهي الواقعة المشهورة وصرّح في التنزيل
بقوله وعصى ادم ربه فغوى واجيب عنه بان تلك الواقعة كانت قبل
نبوته بوجهين الاول انه لو كان حينئذ نبيا لوجب وجود الامة وهم اما الملايكة
وهو منتف اجماعا او البشر وهو باطل ايضا اذ لم يكن هناك بشر غير حواء وهي

كانت مخاطبة من غير واسطة ادم لقوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة فلا يكون مبعوثا
اليها الثاني قوله تعالى ثم اجتباه ربه عقيب قوله وعصى ادم ربه فغوى فان الاجتباء تشريفه
بالنبوة وكلمة ثم دالة على انه كان بعد عصيانه وايضا يمكن حمله على ترك الاولى وان
النهي لم يكن للتحريم الثالث ما نقل عن ابرهيم عم وهو من وجوه آ انه اشار
الى الكواكب وقال هذا ربي كما اخبر الله تعالى عنه فلو لم يجز صدور الكفر عنهم لما تلفظ
بكلمة الكفر واجيب بان ذلك كان على سبيل الفرض والتقدير كما اذا اردنا ا
بطال قول الثنوية نقول لو كان اثنين لزم كذا وكذلك قول ابرهيم عم هذا ربي
حقا لوجب عدم الافول لاستلزامه التغير والانتقال من حال الى حال والافول لا يحبه
العاقل كما لا احب الافلين ب قوله تعالى حكاية عنه عم لما كسر الاصنام بل فعله كبيرهم
فاسند الفعل الى الصنم وهو كذب واجيب عنه بوجهين آ انه عم لم يكن في اسناد
الفعل الى الصنم قاصدا حتى يلزم كذبه بل قصد نفي الفعل عنه استهزاء بهم كما ينسب احد منا
فعلا عظيما الى الخوان استهزاء به بقوله انت قلعت باب خيبر وامثاله ب انه عم
اسند الفعل الى السبب الباعث عليه وهو انه حين راى تعظيمهم اياه وتزيينه
في غاية ما امكن اشتد غيظه بسببه فحمله ذلك على اسناد الفعل اليه والفعل كما يسند
الى المباشر كذلك يسند الى الباعث عليه ج انه عم نظر في علم النجوم ليقف على
حاله كما قال تعالى فنظر نظرة في النجوم والنظر في علم النجوم للوقوف على حاله حرام
واجيب عنه بان نظره في علم النجوم كان للاستدلال على حكمة الصانع والتعرف
عن صنعه والنظر فيه من هذه الحيثية من اعظم الطاعات وقيل كان نظره في علم النجوم
انهم طلبوا منه عم ان يخرج معهم الى عيد لهم فاراد ان يتخلف فنظر فيه فقال اني
سقيم اى خارج مزاجي عن حد الاعتدال وقل من يخلو منه وعلم النجوم كان
حقا ومن النبوة ثم نسخ ذاته لما نظر في النجوم فقال اني سقيم وكذب اذ لم يكن به
سقم ح واجيب عنه بمنع كونه كذبا لجواز كونه سقيما في تلك الحال او اراد به انه
يصير سقيما في الاستقبال الرابع ما نقل عن يوسف عم وهو من وجوه آ انه اخفى

اى لو كان ذلك [illegible]

حرّيته عند بيعه واخفاء الحرية تدليس وكتمان للحق فيكون حراما وارتكاب
الحرام ذنب واجيب بان اخفاء الحرية انما يكون حراما عند الامن من القتل
واما عند ظن القتل فلا ويوسف عم انه لو اظهر الحرية يقتله الاخوة وح لا يكون
حراما ب انه هم بزليخا لقوله تعالى ولقد همت به وهم بها وهمه بها كان لان يزني بها
والهم بالزنى ذنب واجيب بان الهم امر جبلي اذ الشهوة مركوزة في الطبايع
البشرية وهي محمودة اذ عدمها في الرجال يدل على العنة وهي نقيصة لا تليق
بالانبياء وح لم يكن همه بها من الافعال الاختيارية ليكون ذنبا هذا مع ان فيه ما يدل
على انه لم يهم بها اصلا بان يجعل لولا ان راى برهان ربه من تمامه ج انه اخفى سقايته
في رحل اخيه بنيامين ليتهمه بالسرقة والتهمه بالسرقة تزوير واجيب بان ذلك
لمواطاته اي لاتفاق بنيامين في اخفايها في رحله كما يحكى انه لما عرف يوسف قال
لا افارقك فقال يوسف لا يمكن الا بالسرقة ثم اخذك وح لا يكون معصية الخامس ما نقل
من اخوة يوسف من الاكاذيب وايذاء ابيهم والقاء يوسف في البير وبيعهم اياه فان
ارتكابهم هذه الكباير مع كونهم انبيا يدل على جواز صدور المعاصي عن الانبياء واجيب
عنه بوجهين آ ان ذلك لم يكن حال نبوتهم بل قبلها ب منع كونهم انبياء اذ الاكثر
على ذلك السادس ما نقل عن داود عم انه لما نظر الى زوجة اوريا ومال اليها احب
ان يقتل اوريا ليتزوج بها وكان اوريا ابن اخت داود في جيش فارسل اليه ليباشر
بالقتال فقاتل وقتل وتزوج داود بزوجته فارسل الله تعالى اليه ملكين في صورة
المتداعيين من البشر فدخلا عليه نفسه كما اخبر الله تعالى عنه بقوله وهل اتاك
نبأ الخصم اذ تسوروا المحراب الى قوله فاستغفر ربه وخر راكعا واناب والآية تنسب
اليه من ذلك واجيب بان هذه القصة لم تثبت صحتها لما روي عن علي عم
انه قال من حدث بحديث داود على ما يرويه القصاص جلدته مائة وستين
جلدة وهي حد القذف على الانبياء ولما جاء في التفاسير ان جماعة تسوروا وقصدوا داود
قاصدين لقتله ونهب ماله فلما احس به داود فزع منهم لجرأتهم على ذلك فاذا دخلوا

عليه

عليه ورأوه مستيقظا متهيئا لدفعهم خافوا منه واخترعوا خصومة لا اصل لها
وادعوا انهم ما قصدوه الا لاجلها كما في الآية فاجابهم عم وخرجوا من عنده وهذا
اولى اذ لا يلزم منه نسبة المعاصي الى الانبياء ولا نسبة الكذب الى الملائكة بقوله بغى
بعضنا على بعض اذ البغي ظلم والظلم لا يصدر عن الملك وارتكاب المجاز بحمل النعجة على
الزوجة لا يقال هذا التفسير غير مستقيم لقوله تعالى وظن داود انما فتناه فاستغفر
ربه لان ما ذكرتم لا يوجب الاستغفار لانا نقول الاستغفار لم يكن لنفسه بل لهم وذلك
من شيم الانبياء لغاية حلمهم وكرمهم فان قيل هذا ينافي قوله تعالى فغفرنا له اجيب
بان المفعول محذوف اي غفرنا هم لاجل استغفاره وشفاعته المقام الثاني في ان
الانبياء هل هم معصومون قبل الوحي ام لا واختلف فيه فذهب الاكثرون الى
عصمتهم عن الكفر واما ما يتعلق بالافعال فقالوا يجوز صدور الكباير عنهم على
سبيل الندرة لكن لا يجوز افشاء الذنب والاصرار عليه اذ لو جاز ذلك لادى الى عدم
الوثوق باقوالهم وافعالهم بالكلية قبل الوحي وبعده ايضا فينتفي فائدة البعثة
وتمسكوا في الاول بانه لو جاز عنهم الكفر لوقع لكنه لم يقع وفي الثاني بقصة
اخوة يوسف وهي كما ترى وذهب الشيعة الى وجوب عصمة الانبياء مطلقا
اي سواء كان بعد الوحي او قبله وسواء كانت المعصية كبيرة او صغيرة عمدا وسهوا
وهو المذهب الرابع الموعود به قال تنبيه العصمة ملكة نفسانية
تمنع الفجور ويتوقف على العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات ويتأكد في الانبياء
بتتابع الوحي على التذكر والاعراض عما يصدر عنه سهوا والعتاب على ترك الاولى
وقيل هو كون الشخص بحيث يمتنع الذنب عنه لخاصية في نفسه او بدنه ومنع
بانه لو كان كذلك لما استحق المدح على العصمة ولامتنع تكليفه وبقوله تعالى
قل انما انا بشر مثلكم يوحى ولولا ان ثبتناك اقول اختلف في معنى العصمة
فذهبت الاشاعرة الى انها عبارة عن القدرة على الطاعة او عدم القدرة على المعصية
وذهبت المعتزلة الى انها عبارة عن لطف منه تعالى في حق احد لا يكون مع ذلك داع

الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك فقال قوم من الحكماء والمتكلمين
انها ملكة نفسانية لا يصدر عن صاحبها بواسطتها المعاصي و يتوقف هذه الملكة على
العلم بمثالب المعاصي و مناقب الطاعات اذ لولا العلم بهما لم تمنعه عن التنزه من
احديهما والاقدام على الاخرى و يتاكد هذه الملكة في الانبياء بامور ثلثة تتابع الوحي
على التذكر والاعتراض على ما يصدر عنهم سهوا والعتاب على ترك الاولى وقيل
العصمة عبارة عن كون الشخص بحيث يمتنع الذنب عنه بسبب خاصية يكون في نفسه
او بدنه وهو ضعيف عقلا ونقلا اما ضعفه عقلا فلان العصمة لو كانت عبارة
عن ذلك لما استحق المعصوم على عصمته مدحا اذ لا اختيار له حينئذ في ذلك
وامتنع تكليفه ايضا بالاوامر والنواهي لامتناع ثوابه وعقابه والعجب من المصنف
القول به واما ضعفه نقلا فلقوله تعـ قل انما انا بشر مثلكم فان المثلية انما يتحقق على
تقدير قدرته على ارتكاب المعاصي كسائر البشر ولقوله ولولا ان ثبتناك لقد كدت
تركن فانه يدل على ان ثباته في الطاعات لم يكن لذاته وقوله تعـ وما ابرئ
نفسي ان النفس لامارة بالسوء صريح فيه قال الخامس في تفضيل الانبياء
على الملائكة وذهب اليه اكثر اصحابنا والشيعة خلافا للحكما والمعتزلة والقاضي
وابي عبد الله الحليمي للملئكة العلوية واحتج الاولون بوجوه آ انه تعـ امر الملائكة با
لسجود لادم والحكيم لا يامر الافضل بخدمة المفضول ب ان ادم عم كان اعلم
من الملائكة لانه كان يعلم الاسماء دونهم فكان افضل لقوله تعـ قل هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون ج ان طاعة البشر اشق لاجتماع الموانع من الشهوة والغضب
والوسوسة ولانها تكليفية مستنبطة بالاجتهاد وطاعة الملك ذاتية جبلية منصوص
عليها فيكون افضل لقوله عم افضل الاعمال احمزها اي اشقها د قوله تعالى ان
الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين ترك العمل به فيمن لم يكن
نبيا من الاولين فيبقى معمولا به في حق الانبيا واحتج الاخرون ايضا بوجوه
آ قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملئكة المقربون ب المراد

فتقديم

تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء عليهم السلام ج قوله تعالى لا يستكبرون عن عبادته
فاستدل بعدم استكبارهم على ان البشر ينبغي ان لا يستكبر ولا يناسب ذلك الا بثبت
تفضيلهم د قوله تعالى ولا اقول لكم اني ملك وقوله الا ان تكونا ملكين ه الملك معلم النبي
والرسول فيكون افضل من المتعلم والمرسل اليه و الملائكة ارواح مبراة عن الرذايل
والافات النظرية والعملية مطلعة على اسرار الغيب قوية على الافعال العجيبة سابقة
الى الخيرات مواظبة على محاسن الاعمال لقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون
ما يومرون وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون اقول اختلف الناس
في تفضيل الانبيا على الملئكة فذهب اكثر الاشاعرة والشيعة الى ان الانبياء افضل من
الملئكة وذهب الحكما والمعتزلة وقليل من الاشاعرة كالقاضي الباقلاني وابي
عبد الله الحليمي الى ان الملئكة العلوية افضل من الانبيا واحتج الاولون بوجوه آ انه
تعالى امر الملائكة بالسجود لادم ولولا انه افضل لما امرهم بالسجود له اذ الحكيم لا يامر
الافضل بخدمة المفضول فان قلت سجود الملئكة لم يكن لادم بل لله سبحنه
وادم كان كالقبلة فلا يتم مقصودكم قلت قوله تعالى فاذا سويته و نفخت
فيه من روحي فقعوا له ساجدين و قوله تعالى حكاية عن ابليس انا خير منه وقوله هذا الذي
كرمت علي وغير ذلك دليل على ان السجود كان له ب ان ادم كان اعلم من الملئكة
لقوله تعـ وعلم ادم الاسماء كلها الى يا ادم انبئهم باسمائهم والاعلم افضل لقوله تعـ
قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ج ان طاعة البشر اشق ومايكون
اشق يكون افضل والاتي بافضل الاعمال يكون افضل اما الاول فلان طاعة
البشر انما هي مع الموانع من الشهوة والغضب والوساوس بخلاف طاعة الملك
فانها خالية عنها وهم مجبولون على الخير والطاعة ومايكون مع الموانع يكون
اشق مما لم يكن معها وايضا طاعة البشر تكليفية غير ذاتية بل هي منافية لما هو
الذات مجبولة عليه مبنية على الثواب والعقاب والتكاليف اكثرها مستنبطة
بالاجتهاد بخلاف طاعة الملك فانها ليست بتكليفية بل هي ذاتية جبلية منصوص عليها

لقوله تع لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون واما الثانى فلقوله عم افضل الاعمال
احمزها اى اشقها وهذا عام فى الانبيا وغيرهم من المطيعين د قوله ان الله
اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين والمراد بالعالمين جميع
المخلوقات سوا كان ملكا او غيره لكن ترك العمل به فيمن لم يكن نبيا من ال ابرهيم
وال عمران للاتفاق على عدم افضلية غير الانبيا من الالين فيبقى معمولا به فى حق الانبيا
عليهم السلام فيكون الانبيا افضل من الملايكة لا يقال يلزم مما ذكرتم تفضيل انبيا بنى
اسرايل على محمد عم لقوله تع خطابا لبنى اسرايل وانى فضلتكم على العالمين لان محمدا صم
لم يكن مخلوقا فى زمن بنى اسرايل وح لم يدخل تحت قوله على العالمين واحتج القايلون
بتفضيل الملايكة على الانبيا بوجوه آ قوله تع لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا
الملايكة المقربون اذ سياق هذا الكلام يدل على ان المذكور فى الاخر افضل من الاول
ولهذا لو قال بدل قوله الوزير لا يستنكف من خدمة فلان ولا السلطان السلطان
لا يستنكف ولا الوزير لاستهجنه العقلا ب المراد ذكر تقديم ذكر الملايكة فى القران
والحديث على ذكر الانبيا كقوله تع والمومنون كل امن بالله وملايكته وكتبه ورسله
وقوله والملايكة واولوا العلم وقوله عم لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى
مرسل وذلك يقتضى افضليتهم ولذلك ذم عمر للشاعر حين انشد قوله كفى الشيب
والاسلام للمرء ناهيا على تاخير الاسلام ج قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن
عبادته فاحتج سبحنه وتع بعدم استكبار الملايكة عن طاعته على ان البشر ينبغى
ان لا يستكبروا عنها ولو كانوا افضل من الملايكة لم يتم هذا الاحتجاج الا ترى ان حاكما
اذا اراد ان ينبه قومه على طاعته يقول الاشراف لا يستكبرون عن طاعتى فمن انتم
حتى تستكبرون د قوله تعالى ولا اقول لكم انى ملك وقوله حكاية عن ابليس حيث قال
لادم وحوا ما نهاكما ربكما عن تلكما الشجرة الا ان تكونا ملكين وهما بصريحهما يدلان
على افضلية الملايكة ه الملك معلم النبى ورسول اليه وكل معلم ورسول افضل من المتعلم
والمرسل اليه فيكون الملك افضل من النبى اما انه معلم فلقوله تع علمه شديد القوى

وهو

وهو جبريل واما انه رسول الله فظاهر واما ان المعلم افضل من المتعلم فلانه اعلم والاعلم
افضل واما ان الرسول افضل من المرسل اليه فقياسا على النبى فانه رسول الى امته وهو افضل
منهم بالاتفاق و ان للملايكة صفات جميلة ليست فى البشر منها ارواح مبراة عن الرذايل
كالشهوة والغضب والحرص التى هى منشا الاخلاق الذميمة ومنها انهم سالمون عن الا
فات النظرية كالشبه والمغالط وما يعرض للافكار من الخطا لكون علومهم نظرية
ومنها انهم برا من الغوايل العملية كالاكل والشرب والوقاع وساير اللذات
الجسمانية الصارفة عن الطاعات ومنها انهم مطلعون على اسرار ما هو غايب عنا وعلى
مستقبل الاحوال الجارية علينا بسبب نظرهم فى اللوح المحفوظ ومنها انهم قادرون على
افعال عجيبة كتصريف السحاب والرياح وقلع الجبال وغير ذلك من غير عروض الفتور
والكلال فى قوتهم ومنها انهم سابقون الى الخيرات اذ نظام العالم من الازل الى الابد
مرتبط بهم والاسبق افضل لقوله تع والسابقون السابقون اوليك المقربون ومنها
انهم مواظبون على محاسن الاعمال عاكفون على الطاعات ابدا لقوله تع لا يعصون
الله ما امرهم ويفعلون ما يومرون وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون والبشر فى
جميع ما ذكرنا بخلافهم فيكون الملايكة افضل منهم وهذه الوجوه ضعيفة اما آ فلان
تاخر الملايكة فى نفى الاستنكاف لا يدل على تفضيلهم على المسيح والاستقباح ممنوع
وتقديمه انما كان لزعم النصارى انه ابن الله كما زعم المشركون ان الملايكة بنات
الرحمن وان سلم ان التاخير فى هذه الصورة يفيد التفضيل فلا يتم الدعوى اذ لا
يلزم من كون الملايكة جميعا افضل من المسيح كون كل واحد منهم افضل منه وان سلم
تفضيل الملايكة من هذه الجهة فلا يلزم تفضيلهم على الانبيا من جميع الوجوه
بل اقصى ما فى الباب يلزم تفضيلهم بوجه ما ولا انكار فى ذلك اذ لهم قوة وقدرة
ليست فى البشر وكلامنا فى كثرة الثواب والدرجات عند الله تع وما قيل ان
تفضيلهم على المسيح لا يدل على تفضيلهم على محمد عم لان الافضل من المفضول لا يلزم
ان يكون افضل من الافضل انما يتم لو كان دعواهم ان من الانبيا من هو افضل من الملايكة

اما لو كان دعواهم تفضيل كل من الانبياء فلا واما ب فنمنع ان المراد اذ المسيح فى قوله لن
يستنكف المسيح مقدم عليهم وان سلم فالتقديم انما كان مفيدا للافضلية لو افاد الواو
الترتيب وليس كذلك واما ج فان يقال يجوز ان يكون معناها ان الملايكة مع شدة
قوتهم لا يستكبرون عن عبادتى فما بال البشر انهم مع ضعفهم يستكبرون عنها و ح
لا يلزم الافضلية وان سلم افضليتهم من هذه الجهة فلا يتم المطلوب كما مر واما د
فلان الاية الاولى لا دلالة لها على افضلية الملك بل هى دالة على عدم اتباعه الوحى
بخلاف النبى فانه يتبعه لقوله تعالى ان اتبع الا ما يوحى والثانية ايضا لا دلالة لها على
تفضيل الملك على ادم مطلقا بل غاية دلالتها على فضلية الملك حين مخاطبة ابليس لا بعد
الاجتباء واما ه فلان المعلم يلزم ان يكون اعلم فيما هو معلم له لا مطلقا لكن لم يكن
علم النبى كله بتعليم جبريل ولو سلم الافضلية من هذه الجهة لا يتم المطلوب ولا نسلم
ان الرسول افضل من المرسل اليه والقياس على النبى بالنسبة الى امته فاسد لقيام
الفارق وهو ان النبى مرسل الى الامة ليحكم فيهم بالامر والنهى فيلزم ان يكون
افضل كما اذا ارسل السلطان الى قوم واحدا ليحكم عليهم وارسال الملك ليس كذلك
بل لاعلام امر له فيجوز ان يكون مفضولا كما يرسل الى السلطان عبدا او عبد وزيره
اليه واما و فلان ماذكرتم من كون الملايكة منزهين عن الرذايل والامات الظلوبية
والعملية وغير ذلك لا يدل على افضليتهم لكونهم مجبولين عليها وما قيل من ان
القول بكونهم مطهرين عن الرذايل مطلعين على اسرار الغيب انما يصح على تقدير
ان يكون المراد بهم العقول كما قال الحكما والعقول غير موجودة عند المتكلمين
وحينئذ ينتفى النزاع ضعيف قال السادس فى الكرامات
انكرها المعتزلة الا ابا الحسن والاستاد منا لنا قصة اصف ومريم واصحاب الكهف
احتجوا بان الخوارق لو ظهرت على غير الانبياء لالتبس النبى بالمتنبى قلنا لا
بل يتميز النبى بالتحدى والدعوى اقول الكرامة عبارة عن
امر خارق للعادة بدون التحدى والتدليس فيخرج المعجزة بالقيد الاول والسحر

والشعبذة

والشعبذة بالاخير واختلف فى كرامات الاولياء فذهب المعتزلة الا ابا الحسن البصرى
منهم الى انكارها ووافقهم الاستاد ابو اسحق الاسفراينى من الاشاعرة وذهب الباقون الى
جوازها واحتجوا بانها لو لم يجز لما وقعت والتالى باطل لقصص وردت فى القران منها قصة
اصف وهى اتيانه باحضار عرش بلقيس فى طرفة عين وكان البعد مسيرة شهر ولم يكن
نبيا بالاتفاق لكونه معجزة فيكون من جملة الكرامات ومنها قصة مريم وهى انها حبلت
بالنفخة الروحانية وكان ما تشتهى من الاطعمة والفواكه حاضرا عندها بدون سبب ظاهر
لقوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا الاية ولم يكن نبيا ليعد من المعجزات
فيكون من جملة الكرامات ومنها قصة اصحاب الكهف وهو انه تعالى ابقاهم فى النوم ثلثماية
سنة وازيد من غير افة ولم يكونوا انبياء فيكون من الكرامات واحتج المنكرون بان الكرامات
من الامور الخارقة للعادات فلو ظهرت على يد من لم يكن نبيا لالتبس النبى بالمتنبى واجيب
بمنع الملازمة اذ النبى يتميز من غيره بالتحدى والدعوى بخلاف الكرامة وفى عبارة المصنف وهن
اذ صاحب الكرامة لا يكون متنبيا فينبغى ان يقول لالتبس النبى بغيره قال
الباب الثانى فى الحشر والجزاء وفيه مباحث الاول فى اعادة المعدوم وهى جايزة خلافا
للحكما والكرامية والبصرى من المعتزلة لنا انه لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما ان
يمتنع لذاته او لشى من لوازمه فيمتنع ابتداء او لشى من عوارضه فيمكن عند ارتفاعه
والنظر الى ذاته من حيث هو واحتجوا بوجوه ا انه نفى محض فلا يحكم عليه
بامكان العود ب انه لو وقع لم يتميز عن مثله المبتدا معه حال عوده ج انه لو امكن
لامكن اعادة الوقت المبتدا فيه واعادته فيكون مبتدا معادا وهو محال والجواب
عن ا ان قولكم لا يحكم حكم وهو منقوض بالحكم على ما لم يوجد بعد وعلى الممتنع
ونفس العدم وعن ب ان كل مثلين فهما يتميزان بالتشخص فى الخارج لا محالة
وان اشتبه علينا والا لم يكونا مثلين بل هو هو وعن ج ان اعادة ذلك الوقت
لا يستلزم كونه مبتدا فانه امر يعرض له باعتبار وهو كونه غير مسبوق بحدوث اليته
اقول لما فرغ عن بحث النبوة شرع فى بحث الحشر والجزاء والمراد بالحشر المعاد

المعاد الجسماني وبالجزاء بالجنة والنار والثواب والعقاب وذكر فيه سبعة مباحث
الاول في اعادة المعدوم وقدمها لتوقف الحشر والجزاء على جوازها واختلف العقلاء
فيها فذهب الحكماء والكرامية وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي الى امتناع اعادة
المعدوم بعينه وذهب الباقون من المعتزلة والاشاعرة جميعا الى جوازها واحتجوا
عليه بانه لو امتنع اعادته بعد عدمه فاما ان يمتنع لذاته من حيث هي او لشيء من لوازم ذاته
وهما باطلان لان الامتناع لو كان لذاته او للوازمها امتنع وجوده ابتداء لامتناع انفكاكه
عنها فتعين ان يكون لشيء من عوارضها اللاحقة وح يكون الامتناع بالغير وارتفاع
ذلك الغير المقتضي لامتناع وجوده ممكن فعند ارتفاعه يمكن عوده واذا امكن
عند ارتفاع العارض عوده امكن من حيث ذاته مع قطع النظر عن ذلك العارض
وهو المدعى قيل فيه نظر اذ للخصم ان يختار انه ممتنع لذاته او لشيء من لوازمها ويمنع امتناع
وجوده ابتداء على هذا التقدير اذ لا يلزم من امتناع وجوده الثاني امتناع وجوده الاول
والشارحون سكتوا عن جوابه لكن لقائل ان يقول الشيء اذا كان قابلا للوجود
اولا يصدق عليه انه قابل له من حيث هو ويلزم منه ثبوت القابلية دائما والا
لزم انقلاب الممكن ممتنعا واحتج المنكرون بوجوه آ ان المعدوم نفي محض وما
يكون نفيا محضا يمتنع الحكم عليه بصحة العود اما الاولى فظاهرة لان ما لا يكون له
ماهية او هوية يكون نفيا محضا واما الثانية فلان المحكوم عليه يجب ان يكون
ثابتا ب انه لو امكن اعادة ما عدم بعينه لامكن اعادة مثله من جميع الوجوه معه
واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان حكم الامثال واحد فيما يجوز ويمكن
واما بطلان اللازم فلانه لو اعيد هو مع مثله لم يتميز احدهما عن الاخر لتساويهما
من جميع الجهات فيلزم عدم الامتياز بين المعاد وبين مثله المبتدا معه حال عوده
وذلك يستلزم عدم الامتياز بين الاثنين وهو محال ج انه لو جاز اعادة المعدوم
بعينه لجاز اعادة الوقت الذي وجد فيه ابتداء واعادة ذلك المعدوم فيه والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان اعادة المعدوم بعينه اعادته مع جميع عوارضه

التي

التي كان هو بها هو ومن جملة عوارضه الوقت الذي وجد فيه ووقوع وجوده في
ذلك الوقت واما بطلان التالي فلانه لو جاز اعادة ذلك الوقت واعادته فيه لزم
كون الشيء الواحد في حالة واحدة مبتدا لحصول وجوده في وقته الاول بعينه ومعادا
اذ التقدير ذلك وهو بديهي البطلان واجيب عن آ بوجهين آ ان قولكم
المعدوم لا حكم عليه باطل لان المحكوم عليه ههنا ان كان امرا ثبوتيا ثبت ما ادعينا
وان كان نفيا محضا لزم التناقض وبطل ما ادعيتم ولقائل ان يقول مرادهم
انه لا يحكم عليه بالحكم الثبوتي وح لا يلزم من صحة الحكم عليه بالعدمي التناقض ب
ان ما ذكرتم منقوض بالامور الممكنة التي لم يوجد بعد مع انه لا ثبوت لها في
الحال كما نحكم على من لم يولد بعد بانه يصح ان يصير حاكما عادلا ونحكم على شريك الباري
بانه ممتنع ونحكم ايضا على نفس العدم بانه مقابل للوجود ولا ثبوت لها في
الخارج بالاتفاق وان اردتم بالثبوت الثبوت الذهني فهو حاصل هنا ايضا
وعن ب بمنع ارتفاع الامتياز بين المثلين مطلقا فان كل مثلين يكونان
متمايزين بالتشخص في نفس الامر بالضرورة وان اشتبه علينا الامتياز اذ لو لم يتميز
احدهما عن الاخر بالتشخص لم يكونا مثلين بل يكون احدهما هو الاخر بعينه لان امتياز
الشيء عن الاخر اما بالماهية او بالتشخص وههنا ليس بالماهية لاشتراكهما في تمام
الماهية فلو لم يكن بالتشخص ايضا لكان هو هو فان قلت المراد بالمثلين
هما اللذان يكونان متساويين في جميع الامور اذ لا نزاع في تحقق الامتياز بين
المتساويين في الماهية كزيد وعمرو قلت لو اردت بالمتساويين هذا فنحن
نمنع امكان اعادة مثله من جميع الوجوه معه لاستلزامه عدم الامتياز بين الاثنين
وعن ج بمنع الملازمة اولا لانا لا نسلم ان الوقت من عوارضه التي يكون التشخص بها هو هو
لان الشخص من اول العمر الى اخره يكون هو هو مع زوال كل جزء من اجزاء زمان عمره
نعلم انه لا يدخل الزمان في هويته ثم بمنع استحالة التالي لان اعادة الوقت لا يستلزم
كونه مبتدا لان كونه مبتدا امر يعرض له باعتبار وذلك الاعتبار هو كونه غير مسبوق

بالحدوث اللبثة وما نحن بصدده ليس كذلك لكونه مسبوقا بحدوث اخر فلا يكون مبتدأ وقيل عليه اذا لم يكن الاعتبار المذكور حاصلا للمعاد لم يكن معادا مع جميع عوارضه ومن هاهنا اكتفى بعض المتاخرين كابي علي بن سينا وغيره في انكار اعادة المعدوم بعينه بدعوى الضرورة **قال** الثاني في حشر الاجساد اجمع المليون على انه تعالى يحيي الابدان بعد موتها وتفرقها لانه ممكن عقلا والصادق اخبر عنه فيكون حقا اما الاول فلان اجزاء الميت قابلة الجمع والحيوة والا لم يتصف بها قبل والله تعالى عالم باجزاء كل شخص على التفصيل لما ثبت انه قادر على جمعها وايجاد الحيوة فيها لشمول قدرته جميع الكائنات فثبت ان احيا الابدان ممكن واما الثاني فلانه ثبت بالتواتر انه عم كان يثبت المعاد البدني واليه الاشارة حيث قال عز وجل قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم قيل لو اكل انسان انسانا اخر فصار جزءا منه فالماكول اما ان يعاد في الاكل والماكول وايما كان فلا يعود احدهما بتمامه وايضا فالمقصود من البعث اما الايلام او الالذاذ او دفع الالم والاول لا يليق بالحكيم والثاني محال لان كل ما يتخيل لذة في عالمنا فهو دفع الم ويشهد له الاستقراء والثالث يكفي فيه الابقاء على العدم فيضيع البعث واجيب عن الاول بان المعاد من كل واحد اجزاؤه الاصلية التي هي الانسان فانها هي الباقية من اول عمره الى اخره الحاصرة لنفسه لا الهيكل المبتذل المغفول عنه في اكثر الاحوال والماكول فضل من المغتذي فلا يعاد فيه وعن الثاني ان فعله لا يستدعي غرضا وان سلم فالمقصود هو الالذاذ والاستقراء ممنوع وان سلم فلم لا يجوز ان يكون للذاته الاخروية مباينة للذات الدنيا في الصورة لا في الحقيقة **اقول** لما بين جواز اعادة المعدوم شرع فيما هو المقصود منه وهو جواز المعاد المبني عليه الثواب والعقاب والسعادة والشقاوة واختلف فيه فانكره الطبيعيون مطلقا الا جالينوس فانه توقف فيه بناء على وقوع شك له في ان النفس هل هي جوهر باق بعد فناء البدن او مزاج وذهب الباقون من الحكماء المتالهين وجميع المليين الى جوازه الا ان الحكماء قالوا انه روحاني

والمليون بعضهم قالوا انه جسماني فقط بناء على ان النفس اما هذا الهيكل المحسوس او اجزاء اصلية داخلة فيه والمعاد هو النفس فقط وبعضهم قالوا انه روحاني وجسماني ثم اختلف هؤلاء فذهب الفارابي والغزالي ومن تابعهما الى ان الروح ليس بجسم ولا جسماني لكن يعاد الجسم ويتعلق به الروح سواء كان البدن الاول او غيره وذهب الباقون من المسلمين وكثير من النصارى الى ان الروح جسم روحاني سماوي ويعاد البدن الاول بعينه ويورد فيه الروح ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال ان الله تعالى يعدمه ثم يعيده ومنهم من قال انه يفرق اجزاءه التي لا يتجزى ويؤلفها ومنهم من قال اذا عدم الشيء يبقى ذاته المخصوصة فعند العود يعطيها الله تعالى الوجود وهو قول جمهور العقلاء المعتزلة بناء على ان المعدوم شيء وقول المصنف اجمع المليون على انه تعالى يحيي الابدان بعد موتها وتفرقها لا يخالف شيئا مما نقلنا عنهم اذ معناه انهم اتفقوا على انه تعالى قادر على ذلك وتقريره ليعلم ان احياءه تعالى لها امر ممكن عقلا والصادق اخبر عنه وكل ما كان كذلك كان حقا ينتج ان احياءه تعالى لها حق وانما قلنا انه امر ممكن عقلا لان الامكان هاهنا انما يتحقق بالنظر الى القابل والفاعل ولا شك ان اجزاء الميت بعد التفريق قابلة للجمع والتاليف على الوجه الذي المخصوص وقابلة للحيوة ايضا لانها لو لم يكن قابلة لهذه الاشياء لما اتصفت بها في الوجود الاول فظاهر انه تعالى عالم باجزاء كل شخص على التفصيل لكونه عالما بجميع المعلومات وقادر على جمع تلك الاجزاء وايجاد الحيوة فيها لكونه قادرا على جميع الممكنات واذا تحقق حصول الامكان في احياء الابدان بالنظر الى قابلية المحل وتاثير الفاعل ثبت ان احيا الابدان ممكن وانما قلنا ان الصادق اخبر عنه لانه ثبت بالتواتر ان نبينا وساير الانبياء عليهم السلام كانوا يقولون به صريحا وورد في التنزيل في مواضع كقوله قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم اي خلق الانشاء وخلق الاعادة او بكل مخلوق وقوله قالوا يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا وقوله ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقوله يوم تشقق الارض عنهم

بل اعاد ذلك حشر علينا يسير وغيرها من الايات واحتج المنكرون للمعاد الجسمانى
بوجهين آ ان انسانا لو اكل انسانا اخر وصار جزءا من الاكل فلو اعيدا بعينهما فالاجزاء
الماكولة اما ان يعاد فى الاكل او فى الماكول وايا ما كان لا يكون احدهما معادا بتمامه
وهو ظاهر ب ان البعث الذى هو اعادة البدن ان لم يكن لغرض لزم العبث وان
كان لغرض فهو الايلام او الالذاذ او دفع الالم والكل باطل اما الاول فلان الايلام لا
يليق بالحكيم واما الثانى فلامتناع وجوده اذ كل ما نتخيله لذة فى هذا العالم فهو ليس
بلذة بالحقيقة بل هو دفع الم او انتقال من الم الى اخر اضعف من الاول والاستقراء شاهد
له فان الشرب دفع الم العطش والاكل دفع الم الجوع وعلى هذا واما الثالث فلان
دفع الالم يحصل بالابقاء على العدم وح يضيع الاعادة واجيب عن آ بان
لكل بدن اجزاء اصلية هى الانسان لا الهيكل المحسوس لوجهين آ ان الاجزاء
الاصلية باقية من اول العمر الى اخره لا يتبدل اصلا والهيكل يتبدل ويتغير بالتسمن
والهزال وغيرهما ب ان تلك الاجزاء حاضرة لنفس الانسان والهيكل مغفول عنه
فى اكثر الاحوال فظهر ان الانسان فى الحقيقة اجزاء سارية فى هذا البدن باقية من
اول العمر الى اخره وح يكون المعاد من كل واحد منهما اجزاء اصلية والماكول منه
فضل من المغتذى فلا يعاد فى الاكل ويعاد فى الماكول منه ما كان من الاجزاء الاصلية
ثم انه تع يضم عند البعث الى تلك الاجزاء الاصلية اجزاء زايدة كما فعل فى الدنيا ليتكامل
الابدان هذا توجيه عبارة المصنف ولو قال ان الجزء الاصلى لاحدهما فضل الاخر
فيرده اليه او الى لكان اولى وعن ب بامران افعاله تع لا تستدعى غرضا وان
سلم فلم لا يجوز ان يكون الغرض هو الالذاذ وما قلتم ان كل لذة دفع الم بالاستقراء
ممنوع لجواز ان يكون فى عالمنا لذة لا يكون دفع الم ونحن لا نعرفها وان سلم ذلك
فلم ان لذات الاخرة كذلك وما قيل من ان السمع يدل على انها من جنس لذات الدنيا
المراد منه ان لذات الاخرة مشابهة للذات الدنيا فى الصورة لا فى الحقيقة وح لا يلزم
اشتراكهما فى دفع الالم قال تنبيه اعلم انه لا يثبت انه تع يعدم الاجزاء

ثم يعيدها والتمسك بنحو قوله تع كل شىء هالك الا وجهه ضعيف لان التفريق ايضا
هلاك اقول قال فخر الدين الرازى بعد الجزم بجواز اعادة المعدوم
انه لم يقم دليل عقلى قاطع او نقلى متواتر على انه تع يعدم الاجزاء ثم يعيدها والمعاد
البدنى ليس موقوفا على ذلك وما قيل ان قوله تع كل شىء هالك الا وجهه يدل
على فناء اجزاء البدن بالكلية لان تلك الاجزاء شىء وكل شىء سوى الواجب تع
يفنى يمنع ان تلك الاجزاء تفنى لما بينا ان لو سلم ان معنى الهلاك ليس الا الفناء وهو
ممنوع لان تفريق تلك الاجزاء ايضا يصدق عليه انه هلاك قال الثالث
فى الجنة والنار قالت الفلاسفة الجنة والنار اما ان يكونا فى هذا العالم فيكونان
اما فى عالم الافلاك وهو باطل لانها لا ينخرق ولا تخالط الفاسدات واما فى عالم فيكون
الحشر تناسخا او فى عالم اخر وهو باطل لان هذا العالم كرى فلو فرضت كرة
اخرى حصل بينهما خلاء وهو محال ولان العالم الثانى لو حصل فيه العناصر لكانت
مماثلة لهذه العناصر مائلة الى احيازها مقتضية للحركة اليها وكانت ساكنة
فى احياز ذلك العالم طبعا او قسرا دائما والجواب لم لا يجوز ان يكونا فى هذا
العالم كما قيل الجنة فى السماء السابعة لقوله تع عند سدرة المنتهى عندها جنة
المأوى وقوله صلعم سقف الجنة عرش الرحمن وامتناع الخرق ممنوع والنار
تحت الارضين والفرق بين هذا والتناسخ انه رد النفس الى بدنها المعاد
او المؤلف من اجزائه الاصلية والتناسخ رد النفس الى مبتدا او فى عالم اخر ولزوم
بساطة كل محيط واستلزامها كروية الشكل وامتناع الخلاء كلها ممنوعة وان سلم
فلم لا يجوز ان يكون هذا العالم وذلك مركوزين فى ثخن كرة اعظم منهما ووجوب تماثل
عنصرى العالمين مطلقا ممنوع لامكان الاختلاف فى الصورة او الهيولى وان حصل
الاشتراك فى الصفات واللوازم اقول اختلف فى امكان
وجود الجنة والنار فذهب قوم الى الانكار واحتجوا بانه لو امكن وجودهما فاما
ان يكونا فى هذا العالم اولا والاول محال لانهما لو كانا فى هذا العالم فلا يخ اما ان يكونا

في عالم الافلاك وهو باطل لان وجود الانهار والنيران على الوجه المنقول يقتضي
خرق الافلاك و محال التئام الاجسام الفاسدة وقد بينا امتناعهما او في عالم العناصر
وهو ايضا باطل لانهما لو كانا فيه لكان الحشر تناسخا اذ على تقدير كون الجنة والنار
في هذا العالم يكون الحشر ايضا فيه و يلزم التناسخ اذ المراد به تعلق النفوس بعد
مفارقتها بابدان موجودة في عالم العناصر وههنا كذلك والثاني وهو ان لا يكون
في هذا العالم بل في عالم اخر محال ايضا لوجهين آ ان هذا العالم كروي الشكل لان
الافلاك اجسام بسيطة وكذا كليات العناصر والشكل الطبيعي للبسيط يكون
كريا فلو فرض عالم اخر لكان شكله ايضا كريا وهو باطل لان الكرتين اذا
لم يكن احدهما محيطة بالاخرى يحصل بينهما خلاء وقد مر انه محال ب ان
العالم الثاني لو حصل فيه العناصر الاربعة لكانت تلك مماثلة للعناصر التي
في هذا العالم بالحقيقة واذا كانت متماثلة كانت مايلة الى احياز هذه العناصر
و مقتضية للحركة اليها لان الاجسام المتماثلة بالحقيقة امكنتها واحدة لكن حركتها
الى احياز هذه العناصر محال فيكون لا محالة ساكنة في احياز ذلك العالم اذ كونها
فيها ان كان طبيعيا لم يكن احياز هذه العناصر احيازا طبيعية و يلزم انتفاء
التماثل بينهما وقد فرضناهما متماثلين هذا خلف وايضا يلزم اقتضاء الجسم الواحد
الحركة والسكون معا وهو محال وان كان قسريا فمحال ايضا لان سكونها فيها بالقسر
دايما ينافي كون تلك الاحياز احيازا طبيعية لها والجواب انا نختار اولا
انهما في هذا العالم ويكون الجنة في السماء السابعة لقوله تعم عند سدرة المنتهى
عندها جنة الماوى وقوله عم سقف الجنة عرش الرحمن وهو الفلك الثامن
عند القدماء والسدرة شجرة معروفة والمراد بها ههنا شجرة تحمل الحلي والحلل والثمار
من جميع الالوان وهي شجرة طوبى و يروى ان ورقة منها لو وقعت على الارض لاضاءت
لاهليها سميت سدرة المنتهى لانها تتصل بالعرش وتنتهي اليه وما ذكروا من
امتناع الخرق على الافلاك ممنوع و يكون النار تحت طبقات الارض ولا نم ان الحشر

يكون تناسخا كيف والفرق بينهما بين وهو ان الحشر في هذا العالم رد النفس الى بدنها
المعاد بعينه او المؤلف من اجزايه الاصلية والتناسخ رد النفس الى بدن مستدا ثم نختار
ثانيا انهما في عالم اخر قولهم يكون ذلك العالم لبساطته كروي الشكل قلنا لا نم لزوم
بساطته اولا وعلى تقدير تسليمه لا نم اقتضاء البساطة الشكل الكروي سلمنا لكن
لا نم امتناع الخلاء لما سبق سلمنا لكن الخلاء انما يلزم على تقدير وقوع العالمين
بحيث لا يكونان محاطين باعظم منهما وهو ممنوع لجواز ان يكون هذا العالم وذاك
فلكين مركوزين في ثخن كرة اعظم منهما وح لم يلزم الخلاء وما ذكروا انه لو
وجد عالم اخر لكانت عناصره متماثلة بالحقيقة لهذه العناصر ممنوع لجواز ان
يكون عناصر احد العالمين مخالفة للاخرى في الصورة او في الهيولى وان اشتركتا
في الصفات واللوازم بان يكون مثلا نار ذلك العالم ايضا قريبة من المحيط بعيدة
من المركز حارة يابسة كهذه ولا يلزم من الاشتراك في اللوازم الاشتراك في الملزوم وما
كالافلاك فانها عند الحكما مشتركة في الاستدارة والشفافية والحركة المستديرة
مختلفة بالهيولى ولهذا اختص كل منها بوضع خاص وان سلم وجوب التماثل في
الحقيقة فلا يلزم انتقال كل منهما الى حيز الاخرى كما لا يلزم انتقال قطعة من الارض
الى حيز قطعة اخرى قال ونع الجنة والنار مخلوقتان خلافا
لابي هاشم والقاضي عبد الجبار لنا قوله تعم جنة عرضها السموات والارض اعدت
للمتقين لا يقال انما يكون عرضهما عرضها اذا وقعت في احيازهما وذلك انما يمكن
بعد فنائهما لاستحالة تداخل الاجسام لان المراد ان عرضها مثل عرضهما لقوله تعم
كعرض السماء والارض لان عرضهما لا يكون عين عرضها وقوله تعم واتقوا النار
التي اعدت وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين واسكان ادم في الجنة
واخراجه عنها قالوا لو كانت الجنة مخلوقة لما كانت دايمة لقوله تعم كل شيء هالك الا
وجهه والتالي باطل لقوله تعم اكلها دايم اي ماكولها قلنا معنى قوله كل شيء هالك
اي كل شيء مما سواه فهو هالك معدوم في حد ذاته وبالنظر اليه من حيث هو لا يطرأ

عليه وان سلم فمخصوص جمعا بين الادلة وايضا قوله تعالى اكلها دايم متروك الظاهر
لان الماكول يفنى بالاكل بل المعنى انه كلما فني شي منها حدث مثله عقيبه وذلك
لا ينافي عدم الجنة طرفة عين اقول فرعية هذه المسألة ظاهرة
واختلف فيها فذهبت الاشاعرة وابو الحسين البصري وابو علي الجبائي والاكثر
الى انهما مخلوقتان الان وذهب ابو هاشم الجبائي والقاضي عبد الجبار ومن تابعهما
الى خلافه والذي يدل على انهما مخلوقتان آيات منها قوله تعالى وجنة عرضها السموات
والارض اعدت للمتقين ولفظ اعدت تصريح في وجود الجنة الان ولا يلزم الكذب
على الله تعالى وهو محال لا يقال الاية تدل على انها ليست بمخلوقة الان لان الجنة التي
يكون عرضها عرض السموات والارض لو كانت الان موجودة لزم تداخل الاجسام
واللازم باطل لما سبق بيان الملازمة ان عرض الجنة انما يكون عرض السموات والارض على
تقدير وقوعها في مجموع احيازهما بصريح الاية اذ لو وقعت في بعض احيازهما لم يكن
عرضها عرضهما ووقوعها في عرضهما يكون عين التداخل فلا بد حالة ان
وجودها انما يمكن بعد فنائهما لانا نقول المراد من قوله تعالى عرضها السموات والارض
ان عرض الجنة مثل عرضهما لوجهين آ قوله تعالى في موضع آخر عرضها كعرض السموات
والارض مع كاف التشبيه ب انه لو لم يكن المراد التشبيه لزم كون الجنة عين
السموات والارض او قيام العرض الواحد بمحلين والتالي بقسميه باطل بالاتفاق
فالمقدم مثله بيان الملازمة ان العرض عرض فلو كان عرضها عين عرضهما فلا تخ
اما ان يكون الجنة هي السموات والارض وغيرهما فان كان الاول لزم الشق الاول
من التالي وان كان الثاني لزم الشق الثاني وما قيل المراد ان عرضها مساو لعرضهما
في الماهية لا في المقدار وح لا يلزم المحذور اذ المساواة في الماهية لا تستدعي المساواة
في المقدار فان قطرة من الماء مساوية للبحر في تمام الماهية مع عدم تساويهما في
المقدار ضعيف اذ على هذا يجوز ان يكون عرض الجنة شبرا واحدا وهو غير مناسب
للمقام لان الاية في عظمة الجنة وسعتها فينبغي ان يحمل على المساواة في المقدار

ونعتقد

ونعتقد انها فوق السماء السابعة وتحت العرش كما يدل عليه الاية والحديث لامكان
ان يكون بين السماء السابعة والعرش فضاء يكون عرضه بمقدار عرض السموات
والارض ويكون هناك ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب
بشر مما وعد به السعداء جعلنا الله منهم بفضله وكرمه ومنها قوله تعالى
الناس م واتقوا النار التي وقودها والحجارة اعدت للكافرين وهي بصريحها
تدل على ان النار مخلوقة الان ومنها الاية المشتملة على قصة اسكان ادم وحوا
عليهما السلام في الجنة واخراجهما عنها بسبب ما صدر منهما فانه دال بصريحها على
وجود الجنة ولا قائل بوجود احديهما دون الاخرى فيكون النار ايضا مخلوقة
واحتج ابو هاشم وعبد الجبار على انهما ليستا بمخلوقتين الان اذ لو كانت مخلوقة
الان لما كانت دائمة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الجنة
شي مما سوى الباري تعالى وكل شي مما سواه يفنى لقوله تعالى كل شي هالك الا
وجهه ينتج ان الجنة تفنى وكل ما تفنى لم يكن دائما واما بطلان التالي
فلقوله تعالى اكلها دايم اي ماكولها ودوام ماكولها بدون دوامها محال فيلزم ان
لا يكون مخلوقة الان وهي اذا لم يكن مخلوقة الان لم يكن النار ايضا مخلوقة اذ
لا قائل بالفصل واجيب عنه بمنع الملازمة اولا والمراد من الاية ان
كل شي مما سوى الباري تعالى لكونه ممكنا قابل للهلاك معدوم في حد ذاته
وبالنظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن علته وجوده وعدمه لان كل ممكن
وجوده من الغير وما يكون وجوده من الغير يكون في حد ذاته مع قطع النظر
عن ذلك الغير قابلا للهلاك معدوما وليس المراد منها ان كل شي مما سواه تعالى
يطرء عليه العدم اذ يصدق على صفاته تعالى انها مما سواه تعالى مع امتناع طريان
العدم عليها سلمنا ان المراد من الاية طريان العدم لكن يجوز ان يكون كل شي
مخصوصا بقوله تعالى اكلها دايم وح يخرج الجنة وهذا اولى للجمع بين الدليلين
وهو قوله تعالى كل شي هالك الا وجهه الدال بظاهره على انعدام كل شي مما سواه وقوله

اكلها دايم الدالّ على بقاء الجنّة اذ لو لم تحمل على ذلك يلزم الفناء احد الدليلين
الثانى مع بطلان التالى وقوله تم اكلها دايم متروك الظاهر يمتنع حمله على الظاهر
لانّ الماكول بالضرورة تفنى بالاكل وكلّ ما تفنى لا يكون دايما واذا كان كذلك
وجب تاويله فمعناه ان كل شئ فنى من ماكولات الجنّة فالله تم يحدث عقيبه
مثله وح يجوز ان ينعدم الجنّة لحظة ثم يوجد ح دوام ماكولها اذ دوام ماكولها
بالتفسير المذكور لا ينافى عدم الجنّة طرفة عين قال الرابع فى الثواب
والعقاب قالت البصرية الثواب على الطاعة حق على الله تم واجب عليه لانه
انما شرع التكاليف الشاقة لغرض لا ستحالة العبث عليه وعود الفايدة اليه
وذلك الغرض امّا حصول نفع او دفع ضرر والثانى باطل لانه لو ابقانا على العدم
لا سترحنا ولم نحتج الى تلك المشاق والاول امّا ان يكون منفعة سابقة وهو مستقبح
عقلا او لاحقة وهو المطلوب وايضا قوله تم جزاء بما كانوا يعملون وامثاله يدل
على ان العمل يستدعى الثواب قلنا قد بيّنا انه لا غرض لفعله فلا علة لحكمه
ومع ذلك فلم لا يكفى سوابق النعم والاستقباح ممنوع وكيف والمعتزلة اوجبوا
الشكر والنظر فى المعرفة عقلا لما سبق من نعمة والاية لا يدل على الوجوب ولفظ
الجزاء يكفى لاطلاقه كون الفعل علامة ودليلا اقول اختلف المتكلمون
فى انه هل يجب على الله تم ايصال الثواب والعقاب الى المكلف بسبب الطاعة
والمعصية ام لا فذهب البلخى الى ان الثواب تفضل منه تم ويكفى فى حسن التكليف
سوابق نعمة علينا وقالت معتزلة البصرة ان الثواب على اداء الطاعة حق
على الله تم لوجهين الاول ان الله تم كلفنا بالتكاليف الشاقة كالصلوة والصوم
وغيرهما مع قدرته بان لا يجعلها شاقة علينا فلابدّ من ان يكون ذلك لغرض لاستحالة
العبث عليه تم وهو لا يكون عايدا اليه تم لاستغنائه عنه فيكون عايدا الينا
وذلك الغرض العائد الينا لا يخ امّا ان يكون حصول نفع لنا او دفع ضرر عنا والثانى
باطل لانّ دفع الضرر عنا كان يحصل بعدم ايجادنا اذ لو ابقانا على العدم لاسترحنا

عن جميع

عن جميع المشاق من التكاليف وغيرها والاول باطل ايضا لان تلك المنفعة امّا ان
يكون منفعة سابقة كالوجود والحواس الظاهرة والباطنة والعقل والارزاق
وغيرها او لاحقة والاول باطل لانّ التكليف بافعال شاقة لاجل نعم سابقة مستقبح
عقلا لانا نعلم ان احدنا لو اعطى غيره الف دينار ثم اخذ يكلفه بافعال شاقة لمذمة
لذمّة العقلاء وعدوا صنيعه مستقبحا فتعين الثانى وهو ان يكون لاجل منفعة
لاحقة وهو المطلوب لانّ غرضه تعالى من التكليف اذا كان منفعة لاحقة يكون
تحصيل ذلك واجبا عليه الثانى ان قوله تم فى بيان ثواب اهل الجنّة جزاء بما كانوا
يعملون وامثاله يدل على ان المكلف بسبب عمله الصالح يستحق الثواب لدلالة لفظ
الجزاء وبالسببية على ذلك والاشاعرة اجابوا عن آ بانه مبنى على ان افعاله تم
معللة بالاغراض وقد سبق انه لا غرض لفعله ولا علة لحكمه وان سلم ان التكليف
يستدعى غرضا فلم لا يجوز ان يكون المراد منه النعم السابقة وما قلتم انه مستقبح عقلا
ممنوع وانما كان مستقبحا لو كان النعم السابقة قليلة ونعمه السابقة لا يمكن احصاؤها
لقوله تم وان تعدّوا نعمة الله لا تحصوها وكيف يجوز من المعتزلة ان يقولوا ان
التكليف بسبب النعم السابقة مستقبح وهم اوجبوا الشكر والنظر فى معرفة الله تم
عقلا لما له على العبد من النعم السابقة ولا شك ان الشكر والنظر فى معرفته من جملة
التكاليف واذا كانت نعمة السابقة مقتضية للشكر والنظر الذين من جملة التكاليف
فكيف يكون التكليف بالعبادة لاجل نعمة السابقة مستقبحا ولقايل ان يقول
على ما ذكرتم يكون الغرض من التكليف عايدا اليه تم وعن ب بان الاية لا
تدل على وجوب الجزاء على الله تم بالعمل بل على وقوعه والوقوع لا يستلزم الوجوب
ولفظ الجزاء لا يدل على ان الثواب معلول للعمل البتة بل يكفى لاطلاق الجزاء
على الثواب كون العمل علامة ودليلا قال وقالت المعتزلة
والخوارج انه يجب عليه عقاب الكافر وصاحب الكبيرة ولان العفو تسوية
بين المطيع والعاصى ولان شهوة الفسوق مركبة فلو لم يكن نحيث يقطع بالعقاب

كان ذلك اغراء عليه ولانه تعالى اخبر بان الكافر والفاسق يخلدان فى النار
فى مواضع شتى والخلف فى خبره محال والجواب عن آ انه وان لم يعذب العاصى
لكنه لا يثيبه اثابة المطيع فلا تسوية وعن ب ان تغليب طرف العقاب
بالتهديد والوعيد كاف فى الاحجام و توقع العفو قبل التوبة كتوقعه بالتوبة
وعن ج انه لا يدل شى منها على وجوب العقاب فى نفسه اقول لما
فرغ عن بحث الثواب على الطاعة اراد ان يذكر ما قالوا فى العقاب على المعصية
اذا عرفت ذلك فنقول العاصى ان كان كافرا غير مجتهد فى طلب الهدى يعاقب مخلدا
فى النار بالاتفاق على سبيل الجواز عند الاشاعرة والوجوب عند المعتزلة وفى المجتهد
خلاف والجمهور على ان حكمه ايضا حكم غير المجتهد وان لم يكن كافرا فان كان صاحب
صغيرة فقال بعضهم لا عقاب له قطعا وقال الباقون انه مرجو العفو وان كان
صاحب كبيرة فاختلف فيه فذهبت المرجية الى انه لا يعاقب قطعا وذهبت
الاشاعرة الى انه مجهول الحال لا نقطع بالعفو عنه ولا بالعقاب وذهب المعتزلة
الى الجزم بعقابه قبل التوبة واحتجوا عليه بوجوه آ انه لو لم يجب عقوبة صاحب
الكبيرة لزم التسوية بين المطيع والعاصى والتالى باطل لا تصافه بالعدل
اتفاقا فالمقدم مثله ب انه تعالى شهوة الفسوق مركوزة فينا فلو لم نجزم بانه يجب
على الله تعالى ان يعاقبنا على الاتيان بالفسوق لكان ذلك موديا الى انه تعالى اغرانا
بالفسوق لا نا نتكل على العفو ولا نبالى بارتكاب الفسوق لكن الاغراء بالقبيح
قبيح تعالى الله عنه ج انه تعالى اخبر فى مواضع شتى من التنزيل ان الكافر والفاسق
يدخلان النار كقوله ان الفجار لفى جحيم وقوله ونسوق المجرمين الى جهنم وردا
وغيرهما و ح لو ترك عقابهما لزم الخلف فيما اخبر تعالى بوقوعه وهو محال واجيب
عن الاول بمنع الملازمة اذ التسوية بين المطيع والعاصى انما يكون على تقدير تساويهما
فى عدم العقاب ونيل الثواب وذلك غير لازم لجواز ان يثبت المطيع ويشرفه
بدرجات عالية دون العاصى وعن الثانى بوجهين الاول منع الملازمة بان

بقوله

يقال لا نم ان عدم جزمنا بوجوب العقاب على الاتيان بالفسوق اغراء منه تعالى على
القبيح وانما يلزم الاغراء لو كان العقاب وتركه متساويين وهو ممنوع لتقدير تغليب
طرف العقاب بالاخبار والايات المشتملة على التهديد والوعيد فلا وح تغليب
طرف العقاب يكون كافيا للمكلف فى احجامه وامتناعه عن الفسوق والاقدام عليه
فلا يلزم الاغراء الثانى ان العفو قبل التوبه لو كان موجبا لاغراء العاصى على الاتيان
بالفسوق لكان العفو بعد التوبة ايضا كذلك تعين ما ذكرتم لكون العفو بعد التوبه
انما هو بسبب التوبه ولا يلزم من الجواز بسبب وجود الشى الجواز مطلقا وعن
الثالث بان الايات الدالة على دخول المجرمين فى النار لا يدل على وجوب العقاب
فى نفسه بل على وقوعه والنزاع انما وقع فى ان الكبيرة هل هى علة لوجوب العقاب ام لا
قال ثم قالوا وعيد صاحب الكبيرة لا ينقطع كوعيد الكافر لوجوه آ
الايات المشتملة على لفظ الخلود فى وعيدهم كقوله بلى من كسب سيئة ومن
يعص الله ورسوله ومن يقتل مومنا متعمدا ب قوله تعالى فى صفتهم وما هم عنها
بغائبين ج ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه وذلك يسقط ما استحقه من
الثواب لما بينهما من التنافى واجيب عن الاول بان الخلود هو المكث
الطويل واستعماله لهذا كثير وعن ب بان المراد من الفجار الكاملون فى
الفجور وهم الكفار بدليل قوله تعالى اولئك هم الكفرة الفجرة توفيقا بينه وبين
الايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار لقوله تعالى ان الخزى اليوم والسوء
على الكافرين انا قد اوحى الينا ان العذاب على من كذب وتولى كلما القى فيها
فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير لا يصليها الا الاشقى
الذى كذب وتولى يوم لا يخزى الله النبى والذين امنوا معه والفاسق مومن
لقوله تعالى وان طائفتان من المومنين اقتتلوا ولهذا قطع مقاتل بن سليمان
والمرجية بانهم لا يعاقبون وعن ج بمنع الاستحقاق مطلقا سلمنا وبان
استحقاق العقاب لو احبط استحقاق الثواب فاما ان يحبط منه شى على طريق

الموازنة كما هو مذهب ابى هاشم او لا لحبط كما هو مذهب ابيه وكلاهما باطلان اما
الاول فلان تاثير كل منهما فى عدم الاخر اما ان يكون معًا او على التعاقب والاول محال
لاستلزامه وجودهما حال عدمهما لقوله تعم ومن يعمل مثقال ذرة خيرا وكذا الثانى
لان المغلوب المحبط لا يعود غالبا واما الثانى فلانه الغا الطاعة وتضيع لها وهو
باطل لقوله تعم ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره اقول لما فرغ من
ان عقاب صاحب الكبيرة هل هو على سبيل الوجوب ام لا اراد ان يشير الى انه
هل ينقطع عقابه ام لا فذهب الجمهور الى انه ينقطع وقالت المعتزلة لا ينقطع
كوعيد الكافر اى عقابه واحتجوا بوجوه الاول الايات المشتملة على لفظ الخلود فى
وعيد المجرمين كقوله تعم بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب
النار هم فيها خالدون وقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها
وقوله ومن قتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ولا شك ان خلود كاسب
السيئة والعاصى وقاتل المومن ليس لانهم خرجوا عن الايمان اذ لا يخرجون عنه
بل لارتكابهم الكبائر ولفظ من يفيد العموم والخلود الدوام فيلزم انه لا ينقطع
وعيد صاحب الكبيرة الثانى قوله تعم فى صفة الفجار ان الفجار لفى جحيم يصلونها
يوم الدين وما هم عنها بغائبين يدل بصريحه على انهم لا يخرجون من النار اذ
لو خرجوا لكانوا غائبين عنها الثالث ان الفاسق بفسقه يستحق العقاب
لما سبق واستحقاقه العقاب يسقط ما كان يستحقه من الثواب قبل الاتيان
بالفسق لان الثواب والعقاب متنافيان اذ الثواب منفعة دائمة خالية عن
المكاره مقرونة بالاستحقاق والعقاب مضرة دائمة خالية عن الثواب مقرونة
بالاستحقاق ووجود احد المتنافيين ينفى الاخر وهذا هو الاحباط المنقول عنهم
واجيب عن الاول بان المراد بالخلود المكث الطويل لا الدوام واستعمال
الخلود فى هذا المعنى كثير كما يقال هذا وقف مخلد وفلان حبس مخلدا والمراد طول
المكث واذا كان كذلك لا يكون تلك الايات دالة على دوام العقاب جزمًا وما قيل
ان حمل

وما قيل ان حمل الخلود على المكث الطويل ينافى قوله تعم وما جعلنا لبشر من
قبلك الخلد اذ المراد منه هاهنا ليس المكث الطويل لان كثيرًا ممن قبله عم
كان لهم مكث طويل ليس بشى لان المكث الطويل اعم من ان يكون على سبيل
الانقطاع او الدوام ولا يلزم من استعماله فيما ينقطع عدم استعماله فيما
لا ينقطع وعن الثانى ان المراد من الفجار فى قوله ان الفجار لفى جحيم هم الكاملون فى الفجور وهم الكفار لوجهين الاول ان المراد على اطلاق الفجرة على الكفار
لقوله تعم اولئك هم الكفرة الفجرة الثانى انه لو لم يحمل على الكفار لزم وقوع التناقض
فى القران والتالى باطل وفاقا بيان الملازمة انه ورد فى القران ايات دالة
بصريحها على اختصاص العقاب بالكفار دون صاحب الكبيرة منها قوله تعم ان
الخزى اليوم والسوء على الكافرين ولو دخل غير الكافر فى النار لزم الخزى عليه ومنها
قوله تعم انا قد اوحى الينا ان العذاب على من كذب وتولى فانها يدل على ان
العذاب لا يكون الا لمن كذب نبيه وتولى عن دينه ومنها قوله كلما القى فيها
فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا الاية فانها
تدل صريحا على ان من يلقى فى النار يكون مكذبا لانبيائه ويكون كافرا ومنها
قوله تعم فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذى كذب وتولى وهذه
ادل مما مرت ومنها قوله يوم لا يخزى الله النبى والذين امنوا فانها يدل على
ان المومن لا يخزى ما لا يدخل النار لقوله تعم انك من تدخل النار فقد اخزيته
ولا شك ان صاحب الكبيرة مومن لقوله تعم وان طائفتان من المومنين اقتتلوا
فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفى الى
امر الله سماهم مومنين حال وصفهم بالبغى الذى هو الكبيرة ثم لو لم يحمل الفجار
على الكفار ثم يقابلهن قوله تعم ان الفجار لفى جحيم وبين الايات المذكورة والدالة
على اختصاص العقاب بالكفار لزم التناقض ولهذا اى ولاجل ما مر ذكره من
الايات الدالة على اختصاص العقاب بالكفار جزم مقاتل بن سليمان والمرجئة

وكل مؤمن لا يخزى

بان غير الكافر لا يعاقب واعلم ان اختصاص العقاب بالكفار دون الفساق
من المومنين غير مستقيم على المذهب المختار بل الصواب ان يقال ان الفجار عام
ومعناه ان جملة الفجار لا يغيبون عن النار وصدق هذا القول لا يتوقف على عدم
غيبة احد من الفجار اذ لو لم يغب عنها بعض الفجار الذين هم الكفار لصدق ايضا
ان الفجار ما هم غايبين عنها وعن ج من وجهين آ انا لا نم ان استحقاق الثواب
بالطاعة واستحقاق العقاب بالمعصية لان ذلك انما يصح على تقدير ان يكون
الطاعة علة لاستحقاق الثواب والمعصية علة لاستحقاق العقاب وهو ممنوع
وعلى تقدير التسليم فلا نم انهما متنافيان وانما يثبت المنافاة بينهما لو كان الثواب
منفعة دايمة والعقاب مضرة دايمة كما ذكرتم لكنه باطل لان الثواب منفعة اجلا
والعقاب مضرة اجلا اعم من ان يكونا دايمين وح يجوز ان يكون الشخص الواحد
مستحقا للثواب والعقاب ويعاقب في وقت ويثاب في الاخر ب ان استحقاق
العقاب لو احبط استحقاق الثواب فلا يخ اما ان يكون الاحباط على طريق الموازنة
كما هو مذهب ابي هاشم فانه يقول ان الشخص لو كان يستحق مثلا عشرة اجزاء من
الثواب ثم صدر منه فسق يستحق به خمسة اجزاء من العقاب فيسقط من الثواب ما
يوازن العقاب وهو خمسة اجزاء ويبقى من الثواب خمسة فالثواب السابق
يؤثر في اسقاط العقاب الطاري والعقاب الطاري يؤثر في اسقاط الثواب بقدره
او لا يكون ذلك الاحباط على طريق الموازنة بل يحبط الثواب بالكلية كما هو مذهب
ابي علي الجبايي فانه يقول ان الكبيرة الصادرة بعد الطاعة تحبط الثواب
الذي كان يستحقه قبلها بالكلية وكلاهما باطلان اما اولا فلان تاثير كل
واحد من الثواب السابق والعقاب الطاري في عدم الاجزاء اما ان يكون معا
او على التعاقب والاول محال لان المؤثر في عدم كل واحد منهما يكون لا محالة
وجود الاخر فلو حصل العدمان معا لزم حصول الوجودين حال حصول العدمين
اذ العلة واجبة الحصول عند حصول معلوله وهو محال لاستلزامه كون الشيين

موجودين

ويثاب في الاخر

موجودين حال كونهما معدومين وكذا الثاني لانه يقتضي ان يعود المغلوب
الحبط بعد صيرورته مغلوبا غالبا وصيرورة المغلوب الحبط غالبا على الغالب
محال بالضرورة واما الثاني وهو مذهب ابي علي فلانه الغا الطاعة وتضييع لها
وهو باطل لقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ويلزم منه استواء حال من
عبد الله مدة عمره ثم شرب جرعة من الخمر في اخر عمره وحال من لم يكن عبده اصلا وهو
محال قال واما اصحابنا فقالوا الثواب فضل من الله والعقاب
عدل منه والعمل دليل وكل ميسر لما خلق له فيخلد المومن الموفق للطاعات في جنانه
وفاء بوعده ويعذب الكافر المعاند في نيرانه ابدا لمقتضى وعيده وينقطع وعيد
المومن العاصي لقوله تع ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا يرى الا بعد الخلاص من
العذاب ولقوله تع ان الله يغفر الذنوب جميعا ولقوله عم من قال لا اله الا الله
دخل الجنة ويرجى عفو الكافر البالغ في اجتهاده الطالب للهدى من فضله وثوابه
اقول لما فرغ من تقرير مذهب المعتزلة
في الثواب والعقاب اشار الى مذهب اصحابه فيهما اعلم ان الاشاعرة
ذهبوا الى ان الثواب على الطاعة فضل من الله تع والعقاب على المعصية عدل منه
والاعمال دلايل وعلامات الطاعات للثواب وللمعاصي للعقاب لا علل لهما وكل
واحد من اشخاص البشر موفق بشي خلق ذلك الشخص له فان كان مطيعا فهو موفق
لشي خلق المطيع له اي الاتيان بالطاعات وان كان عاصيا فهو موفق لما خلق العاصي
له وهو الاتيان بالمعاصي وليس للعبد في ذلك مدخل ولا تاثير بناء على ان افعال
العباد كلها مخلوقة الله تع وانه لا يجب عليه شي ثم قالوا الله تع يخلد المومن الموفق
للطاعات في جنانه وفاء بوعده بذلك حيث قال في محكم كتابه ان الذين امنوا و
عملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين فيها ويعذب الكافر
المعاند وهو الذي لم يجتهد في طلب الرشاد في نيرانه ابدا بمقتضى وعيده حيث قال
ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها وينقطع



عذاب المؤمن العاصي لوجوه آ قوله تع ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والمؤمن
العاصي ان لم يكن اتى بشيء الا الايمان بالله ورسوله يصدق انه اتى بمثقال ذرة
خيرا بالاتفاق وح ان يرى ثوابه ولا يراه الا بعد الخلاص من العذاب اذ لا عذاب
بعد الثواب اجماعا فيلزم انقطاع وعيده ب قوله تع ان الله يغفر الذنوب
جميعا فانه بصريحه يدل على انه تع يغفر الذنوب كلها سوى الشرك لقوله تع ان الله
لا يغفر ان يشرك به ج قوله عم من قال لا اله الا الله دخل الجنة وهو ظاهر واما الكافر
الذي اجتهد في طلب الهدى وبالغ فيه ففيه خلاف منهم ايضا واكثرهم على انه
يرجى من فضله تع عفوه وثوابه قال فان قيل القوى الجسمانية
لا يقوى على افعال غير متناهية لانها منقسمة بانقسام محلها فنصفها مثلا اذا حرك
جسمها فاما ان حرك حركات متناهية فيكون تحريك الكل ضعف تحريك الجزء
لان نسبة الاثرين كنسبة المؤثرين وضعف المتناهي متناه او حرك حركات غير
متناهية وكل القوة ان لم يزد عليها كان الشيء مع غيره كلا معه وان
زادت وقعت الزيادة على غير المتناهي من الجهة التي هو بها غير متناه
وهو محال وايضا فالموتلفة مؤلفة من العناصر والحرارة لا يزال ينقص الرطوبة حتى
يزول بالكلية ويفضي الى انطفاء الحرارة وخراب البدن فكيف يدوم الثواب
والعقاب وايضا دوام الحيوة مع دوام الاحتراق غير معقول قلنا اما الاول فمبني
على نفي الجوهر الفرد وسريان القوة في محلها وان جزء القوة قوة والبرهان لم يتم
عليها ومع ذلك فانه منقوض بحركات الافلاك ومدفوع عنا لان القوى عندنا
عرض فلعلها تفنى وتتجدد واما الثاني فممنوع لان القول بالمزاج وتركب المواليد
عن العناصر ليس بيقين وما به الحرارة في الرطوبة انما تفضي الى فنائها لو امتنع
ورود الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه وكذا الثالث لان اعتدال المزاج
ليس شرطا للحيوة عندنا وايضا فان من الحيوانات ما يعيش في النار ويلتذ بها
فلا يبعد ان يجعل الله بدن الكافر بحيث يتألم بالنار ولا يحترق ولا يموت بها



اقول اورد الفلاسفة على القول بدوام الثواب والعقاب وجوها
ثلثة آ لو جاز دوام الثواب والعقاب لزم ان يقوى القوى الجسمانية على افعال غير
متناهية اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلان القوة الجسمانية حالة في
الجسم منقسمة بانقسام محلها فلو جاز ان يكون لقوة جسمانية قوة تحرك جسما هي
حالة فيه تحريكات غير متناهية فنصف تلك القوة الحالة في نصف محلها لو حرك
نصف ذلك الجسم من مبدإ معين فلا يخ اما ان تحرك حركات متناهية او غير
متناهية والقسمان باطلان اما اولا فلاستلزامه تناهي ما فرض غير متناه لان
تحريك كل القوة لكل الجسم من ذلك المبدإ ضعف تحريك نصف القوة لنصف الجسم
لان نسبة الاثرين كنسبة المؤثرين فكما ان قوة كل جسم ضعف قوة نصفه كذلك
تحريك القوة ضعف تحريك نصفها لكن تحريك النصف متناه فيكون تحريك
الكل ايضا متناهيا لانه ضعف المتناهي متناه بالضرورة واما الثاني فلان
حركات النصف لو كانت غير متناهية لكان لا يخ اما ان يكون حركات كل القوة
زائدة على حركات نصفها او لا فان لم يزد كان حال الشيء مع غيره كحاله لا معه وان
زادت وقعت الزيادة على الحركات الغير المتناهية من الجهة التي هو بها غير متناه
لاتحاد المبدإ وهو محال لاستلزامه تناهي اللا تناهي لا يقال لا م انه على تقدير ان
لا يكون حركات كل القوة زائدة على حركات نصفها يلزم كون الشيء مع غيره كلا معه
لان كل القوة ليست محركة لنصف الجسم حتى يلزم ذلك بل هي محركة لكل الجسم فكما
ان النصفين من كل القوة مجتمعان في كل القوة فالنصفان من كل الجسم مجتمعان
فيه وح لا يلزم شيء لجواز ان يكون تحريك كل القوة لكل الجسم وتحريك نصف القوة
لنصفه غير متناهيين لانا نقول الجسم من حيث هو لا يقتضي التحريك ولا يمنع منه
وح لو اقتضى القوة الحالة في الجسم تحريكه لم يمكن ان يعرض بواسطة كبر الجسم وصغره
تفاوت في القبول والا لكان الجسم من حيث هو مانعا عنه وقد قلنا انه لا يمنع
واذا كان كذلك كان القابل للتحريك في الكل والنصف متساويا والحركات مختلفة

وح لو كان تحريكهما متساويين لزم بالضرورة ان يكون الشيء مع غيره كلا معه
ب ان اجزاء البدن المجتمعة بعد التفرق يكون لا محالة مولفة من العناصر الاربعة
وهو ما يكون مولفة منها يلزمه الانحلال والموت لان الحرارة لا تزال تقلل
الرطوبة وحيث هي متناهية بالضرورة يودى الى زوالها بالكلية وزوال الرطوبة
يودى الى انطفاء الحرارة لان الرطوبة مادة للحرارة وذلك يفضى الى خراب
البدن ويلزم منه عدم دوام الثواب والعقاب ج ان دوام العقاب لا يتحقق
الا مع دوام الحيوة ضرورة استحالة تعذيب الجماد ودوام الحيوة مع دوام العقاب
الذى هو الاحراق غير معقول لان الاحراق يزيل اعتدال المزاج الذى هو شرط
الحيوة واجيب عن الاول من وجوه آ انه مبنى على نفى الجوهر الفرد لان
انقسام القوة الجسمانية انقسام المحل الذى هو الجسم انما يثبت على تقدير انتفاء
الجوهر الفرد وجواز انقسام الجسم ابدا وهو ممنوع سلمنا انتفاء الجوهر الفرد لكن
انقسام القوة بانقسام المحل انما يلزم ان لو كان حلول القوة فى الجسم حلول السريان
وهو ممنوع سلمنا لكن ذلك مبنى على كون جزء القوة الحالة فى كل الجسم قوة تقوى
على التحريكات وهو ممنوع لجواز ان يصير بسبب القسمة ضعيفة بحيث لا يوثر فى التحريك
والبرهان لم يتم على انتفاء الجزء وان هذا الحلول حلول السريان وان جزء القوة قوة
تقوى على التحريك ب انه مع تسليم مقدماته منقوض بحركات الافلاك التى هى
النفوس المنطبعة فيها فانها قوى جسمانية مع كونها قوية على تحريكات غير متناهية
عندكم ج انه مدفوع اذ على تقدير كون افعال القوى الجسمانية متناهية لا يلزم
منه امتناع دوام الثواب والعقاب لان القوى البدنية عند ما عرض والعرض
لا يبقى زمانين لما سبق فيجوز ان تفنى قوة وتتجدد اخرى مثلها فى آن تحريكا يحرك
تحريكا مثل الاول وهكذا الى غير النهاية وح يكون قوى غير متناهية قوية على تحريكات
غير متناهية ولا برهان على امتناعه وعن ب بالمنع من كون الابدان مولفة
من العناصر فان ذلك مبنى على القول بالمزاج والفعل والانفعال وعلى القول بتركب

المواليد الثلثة عن العناصر الاربعة وهو ليس بمتعين لجواز ان يكون الابدان مولفة من
اجزاء جسمانية يخلق الله تعالى فيها صفات مخصوصة من الحيوة والعلم والقدرة بدون
الفعل والانفعال والمزاج وان سلم فلا نم ان تاثير الحرارة فى الرطوبة يفضى الى فنائها
لان ذلك انما يكون على تقدير امتناع ورود الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه وهو
ممنوع لجواز ان يورد القوة الغاذية من الرطوبة ما يقوم مقام ما تحلل وفنى بالحرارة وعن
ج من وجهين آ المنع من ان دوام الحيوة مع الاحتراق غير معقول وانما يكون كذلك
لو كان اعتدال المزاج شرطا لبقاء الحيوة وهو ليس بمتعين ب انا نرى من الحيوانات
ما يعيش فى النار ويلتذ بها كالسمندر وكالنعامة فانها تبلع الحديدة المحماة و
يلتذ بها فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يجعل الله تعالى بدن الكفار بحيث يتالم بالنار
ولا يحترق ولا يموت قال الخامس فى العفو والشفاعة لاصحاب
الكباير اما الاول فلقوله تعالى هو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيات
وقوله او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير والاجماع على انه عفو وهو انما يتحقق
بترك العقاب المستحق والمعتزلة منعوا العذاب على الصغاير قبل التوبة والكباير
بعدها فالمعفو هو الكباير قبلها وقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء اى قبل التوبة والا لم يتوجه الفرق والتعليق بالمشية على رايهم
وقوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وامثال ذلك كثير واما الثانى
فلانه تعالى امر النبى بالاستغفار لذنوب المومنين وقال واستغفر لذنبك
وللمومنين والمومنات وصاحب الكبيرة مومن لما مر فيستغفر له صيانة
لعصمته ويقبل منه تحصيلا لمرضاته لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى وقوله
عم شفاعتى لاهل الكباير من امتى احتجوا بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزى نفس عن
نفس شيا وقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع وقوله من قبل ان
ياتى يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وقوله وما للظالمين من انصار واجيب
بانها غير عامة فى الاعيان ولا فى الازمان وان ثبت عمومها فهى مخصوصة بما ذكرناه

اقول في هذا البحث مسئلتان الاولى في اثبات العفو عن اصحاب
الكباير منعت المعتزلة ذلك وذهب الباقون اليه واستدلوا بوجوه آ قوله تم
هو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفوا عن السيئات ولا يجوز ان يكون العفو
عن السيئات مختصا بما بعد التوبة للزوم التكرار ب قوله او يوبقهن بما كسبوا
ويعفو عن كثير اى ان شاء اهلكهم لكنه يعفو عن كثير ولا يهلكهم ج اجماع
الامة على كونه تم عفوا والعفو لا يتحقق الا باسقاط العقاب المستحق وذلك
العقاب لا يجوز ان يكون هو العقاب على الصغاير قبل التوبة وعلى الكباير بعدها
لان المعتزلة منعوا العقاب على الصغاير قبل التوبة وعلى الكباير بعدها بناء على
ان غفرانها واجب عليه تم على مذهبهم فالعفو لا يكون الا الكباير قبل
التوبة د قوله تم ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك والمراد به العفو عن
صاحب الكبيرة لا قبل التوبة والا لم يتوجه الفرق بين الشرك وغيره ولا التعليق
بالمشية على رايهم لان غفران الصغاير قبل التوبة والكباير بعدها واجب عندهم
والواجب يجب فعله شاء او لم يشا فلا يجوز تعليقه بالمشية ه قوله تم عند الامتنان
على العباد وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم ولا يجوز حمله على اسقاط العقاب
عمن لا يستحقه لكونه غير مناسب للمقام فلابد من حمله على اسقاط العقاب عمن
يستحقه وهو صاحب الكبيرة وامثال هذه الايات الدالة على اثبات العفو كثيرة
المسئلة الثانية في اثبات شفاعة نبينا صم لاهل الكباير واختلف فيها
فذهبت المعتزلة الى ان الشفاعة لا تاثير لها في اسقاط العقاب عن صاحب
الكبيرة بل تاثيرها في زيادة الثواب والكرامة وذهب الباقون الى جواز اسقاط
العقاب عن صاحب الكبيرة بها واستدلوا بوجهين آ انه تم امر النبي عم بالاستغفار
لامته في قوله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وصاحب الكبيرة مومن
قبل التوبة لما تقدم فيلزمه عم الاستغفار لهم امتثالا لامره تم وصيانة لعصمة
نفسه واذا استغفر يقبل منه تحصيلا لمرضاته عم كما قال تم خطابا له ولسوف يعطيك

ربك فترضى ب قوله عم شفاعتى لاهل الكباير من امتى وهو يدل بصراحته على
حصول شفاعته لاصحاب الكباير قبل التوبة وبعدها واحتجت المعتزلة على
ان شفاعته لا توثر في اسقاط العقاب بوجوه آ قوله تم واتقوا يوما لا تجزى
نفس عن نفس شيئا ولو اثرت الشفاعة في اسقاط العقاب لاجزأت نفس عن
نفس ب قوله تم وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والظالم اعم من الكافر والفاسق
فلو كان للشفاعة تاثير في اسقاط العقوبة لكان للفاسق شفيع وهو منتف ج
قوله تم من قبل ان ياتى يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة فانه صريح في انكار الشفاعة
د قوله تم وما للظالمين من انصار وظاهر ان الشافع من الانصار واجيب عن
الجميع بان صحة ما ذكرتم يتوقف على عموم الايات في جميع الاشخاص والاوقات وهو
ممنوع وان سلم انها عامة فلم لا يكون مخصوصة بما ذكرنا من الايات الدالة على اثبات
الشفاعة لانا لا نثبت الشفاعة مطلقا في جميع الاوقات ولا في حق جميع الاشخاص
بل في حق بعض واذا تعارض العام والخاص خص العام جمعا بين الدليلين قال
السادس في اثبات عذاب القبر يدل عليه قوله تم في ال فرعون النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ويوم يقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب وفي قوم نوح
اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب وقوله حكاية عن الاشقياء ربنا امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين وذلك دليل على ان في القبر حيوة وهو ما احتج المخالف بقوله تم
لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى وقوله وما انت بمسمع من في القبور واجيب
عن آ بان معناه ان نعيم الجنة لا ينقطع بالموت كما انقطع نعيم الدنيا به ولا وحشة
الموت فان الله تم احيى كثيرا في زمن موسى عم واماتهم ثانيا وعن ب ان عدم
الاسماع لا يستلزم عدم ادراك المدفون اقول اختلف العلماء في عذاب
القبر اعاذنا الله منه ومما يدل عليه ثلث ايات قوله تم في ال فرعون النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ويوم يقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب فانها بصريحها
يدل على التعذيب بعد الموت وقبل البعث والا يلزم التكرار لقوله ويوم يقوم الساعة

والتعذيب بعد الموت وقبل البعث لا يكون الا في القبر اجماعا الثانية قوله تعم
في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا وهذا الادخال لا يجوز ان يكون يوم القيامة
لان الفاء للتعقيب وظاهر ان ادخال النار ليس عقيب الاغراق فيكون في القبر
الثالثة قوله تعم حكاية عن الاشقياء قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين
وهذه بصريحها يدل على ان في القبر حيوة وموتا ايضا والا لم يتحقق الاحياء مرتين
ولا الاماتة واحتج المنكرون بايتين الاولى قوله تعم في حق السعداء لا يذوقون فيها
الموت الا الموتة الاولى اي لا يذوقون في الجنة سوى الموتة الاولى وهي صريحة في
ان لا حيوة في القبر ولا موت والا لما صدق قوله الا الموتة الاولى الثانية قوله تعم
وما انت بمسمع من في القبور فانه شبه الكفرة في عدم الاستماع باهل القبور ولو كان
في القبر حيوة لما صح ذلك واجيب عن الاولى بان المراد منها ان
نعيم الجنة ابدي لا ينقطع بالموت كما ينقطع نعيم الدنيا وح يكون معنى قوله لا يذوقون
الاية اي لا ينقطع نعيم اهل الجنة ولا يكدر عيشتهم كما يكدر في الدنيا بالموت ولا
يجوز ان يكون المراد وحدة الموت لما جاء في القصص من انه تعم احيى كثيرا من الاموات
في زمان موسى وعيسى عليهما السلم واماتهم ثانيا فظهر انه يجب تاويلها بما ذكرنا
وعن الثانية ان عدم اسماعه عم للمدفون في القبر لا يستلزم عدم ادراك المدفون
لامكان كون القبر مانعا من وصول صوته اليه قال السابع في ساير
السمعيات من الصراط والميزان وتطاير الكتب واحوال الجنة والنار والاصل
فيها انها امور ممكنة اخبر الصادق عن وقوعها فيكون حقا اقول
ساير السمعيات من الصراط والميزان وتطاير الكتب سواء حملت على المشهور او اولت
كما يقال ان المراد بالصراط الاعمال وكانه حين السوال عنها يمر عليها فينقص بكثرة
الحسنات ويطول بكثرة السيئات وان المراد بالميزان ملك يعادل الطاعات بالمعاصي
وان المراد بتطاير الكتب رفع الاعمال وكذلك ما جاء من احوال الجنة وصفاتها
من الانهار والثمار والمطاعم والملابس والحور والقصور وغير ذلك واهوال النار من

السلاسل

السلاسل والاغلال والحميم والزقوم وغيرها لا شك في ان جميعها امور ممكنة اخبر
الصادق عم عن وقوعها فيكون حقا والمنكر باطلا قال الثامن في الاسماء
الشرعية الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع عبارة عن تصديق الرسول بكل ما علم
مجيئه به عندنا وعن كلمتي الشهادة عند الكرامية وعن الاتيان بالواجبات والاجتناب
عن المحرمات عند المعتزلة وعن مجموع ذلك عند اكثر السلف والذي يدل على خروج
العمل عن مفهومه عطفه عليه في قوله تعم والذين امنوا وعملوا الصالحات وقوله والذين
امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم واما قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم فمعناه ايمانكم بالصلوة
الى بيت المقدس وايضا فحمله على الصلوة وحدها يكون على طريق المجاز وقوله عم الايمان
بضع وسبعون شعبة افضلها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق
فمعناه شعب الايمان لان اماطة الاذى غير داخلة فيه وفاقا اقول
المراد بالاسماء الشرعية بعضها كالايمان ولو اشار الى الاسلام ليكون محمولا على اقل
الجمع كما هو عند بعض لكان اولى اعلم ان الايمان في اللغة التصديق وعليه قوله تعم
وما انت بمؤمن لنا اي مصدق وفي الشرع مختلف فيه فذهبت الاشاعرة الى انه
عبارة عن تصديق النبي عم بكل ما علم بالضرورة مجيئه به كالصلوة والزكوة وامثالهما
وانما قيدنا بالضرورة لان منكر الاجتهاد لا يكفر اجماعا ويقرب من هذا قول ابي حنيفة
ان الايمان هو المعرفة والاقرار اي العلم بما قال النبي والاقرار به وذهبت الكرامية
الى انه عبارة عن التلفظ بكلمتي الشهادة وقالت المعتزلة هو عبارة عن الاتيان بالواجبات
والاجتناب عن المحرمات وقال اكثر السلف انه التصديق بالجنان والاقرار
باللسان والعمل بالاركان فيكون عبارة عن مجموع ما قاله الاشاعرة والكرامية والمعتزلة
وهو المنقول عن علي عم وبه قال الشافعي واحتجت الاشاعرة على ان العمل خارج
عن مفهوم الايمان بانه لو كان نفس مفهومه لما حسن العطف في قوله ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات ولا في قوله الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اما في الاولى فلان
الايمان عند المعتزلة هو الاعمال الصالحة وح يكون المعطوف بعينه المعطوف عليه

واما الثانية فلان عدم لبس الايمان بالظلم داخل في احتساب المحرمات واجتناب المحرمات
جزء من الايمان عند السلف فح يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه وكلاهما متعبجان
قوله واما الاخر اشارة الى ما احتج به المعتزلة مع جوابه واحتجاجهم من وجهين آ قوله تع
وما كان الله ليضيع ايمانكم فان المفسرين اتفقوا على ان المراد بالايمان ههنا هو الصلوة
الى بيت المقدس فلو لم يكن الايمان فعل الطاعات لما جاز ذلك واجيب عنه
بوجهين آ انا لا نسلم ان المراد بالايمان نفس الصلوة بل التصديق بوجوب تلك
الصلوة فيكون معناه ح وما كان الله ليضيع ايمانكم بالصلوة الى بيت المقدس ب
ان المراد بالايمان لو كان الصلوة وحدها لزم المجاز لانه من باب اطلاق اسم الجزء على
الكل والاصل عدمه الثاني قوله عم الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها قول لا اله
الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق وظاهر ان المراد منه ليس التصديق وحده
لان قول لا اله الا الله ليس شعبة من التصديق وكذا اماطة الاذى اذ لا تعلق للقول
والفعل بالتصديق القلبي ليكونان جزءا منه واجيب بان المضاف
محذوف والتقدير شعبه وفروعه بضع وسبعون اذ لو حمل على الظاهر وقيل ان نفس الايمان [وسبعون]
كذا لزم دخول اماطة الاذى في مفهوم الايمان حتى ان المسلم لو لم يمطه لم يكن مؤمنا وليس
كذلك بالاتفاق وانما لم يلتفت المصنف الى قول ابي الهذيل حيث قال الايمان
اسم للطاعات جميعها سواء كانت واجبة او مندوبة لقلة الاعتداد بالنادر ولظهور
ضعف قوله اذا عرفت ذلك فاعلم انهم اختلفوا في ان الايمان هل هو مغاير للاسلام ام لا
فذهب قوم الى انهما اسمان مترادفان لقوله تع ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل
منه وقوله ان الدين عند الله الاسلام فبين ان دين الله هو الاسلام وان كل دين غير
الاسلام غير مقبول والايمان دين لا محالة فلو كان غير الاسلام لزم ان لا يكون مقبولا
وظاهر انه ليس كذلك ولقائل ان يقول لا نم ان الايمان الذي هو التصديق فقط دين بل
الدين اسم لمجموع الاركان المعتبرة في كل ملة ولهذا فقال دين الاسلام ولا يقال دين
الايمان والحق ان الاسلام هو الخضوع وقبول قول النبي والايمان اخص لانه قبول
قو

مع التصديق به ولهذا قال الله تع قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن
قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم اي ليس في قلوبهم تصديق الرسول
لكنهم قبلوا قوله واظهروا الخضوع محافظة منه وعليه الاكثر قال
الباب الثالث في الامامة وفيه مباحث الاول في وجوب نصب الامام اوجبت الاما
مية والاسمعيلية على الله تع والمعتزلة والزيدية علينا عقلا واصحابنا سمعا ولم
يوجبه الخوارج لنا مقامان بيان وجوبه علينا سمعا وعدم وجوبه على الله تعالى
اما الاول فلان نصب الامام يدفع ضررا لا يندفع ضررا لا يندفع الا به لان البلد
اذا خلا عن رئيس يأمر بالطاعة وينهى عن المعصية ويد رأ بأس الظلمة عن
المستضعفين استحوذ عليهم الشيطان وفشا فيهم الفسوق والعصيان وشاع
الهرج والمرج ودفع الضرر عن النفس بقدر الامكان واجب باجماع الانبيا واتفاق
العقلاء فان قيل يحتمل مفاسد ايضا اذ ربما استنكف الناس عن طاعته فيزداد
الفساد او يستولى عليهم فيظلمهم او يحتاج لدفع المعارض وتقوية الرياسة الى
مزيد مال فيغصب منهم قلنا احتمالات مرجوحة مكثورة وترك الخير الكثير لاجل
الشر القليل شر كبير واما الثاني فلما بيناه انه لا يجب عليه شيء بل هو الموجب لكل
شيء احتج الامامية بانه لطف لانه اذا كان بينهم امام كان حال المكلف الى قبول
الطاعات والاحتراز عن المعاصي اقرب مما اذا لم يوجد واللطف على الله واجب قياسا
على التمكين والجواب بعد تسليم المقدمات الباطلة ان اللطف الذي ذكرتموه انما
يحصل بوجود امام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه ولا توجبونه كيف ولم
يتمكن من عهد النبوة الى ايامنا امام على ما وصفوه اقول الامامة رياسة
عامة في الدين والدنيا وانما قلنا عامة ليخرج قضاة البلاد لان رياستهم ليست
عامة وانما قلنا في الدين ليخرج الملوك اذ رياستهم في الدنيا واختلف في نصب الامام
فذهب بعض المعتزلة والامامية والاسمعيلية وهم الذين ينتسبون الى اسمعيل بن
جعفر الصادق الى ان نصب الامام واجب على الله تع عقلا وذهب ابو الحسين

البصري والجاحظ والكعبي وجميع معتزلة بغداد الى انه واجب على الناس عقلاً
والمصنف نسب هذا المذهب الى المعتزلة مطلقا والزيدية وما وقفت على ذلك
وذهبت الاشاعرة الى انه واجب على الناس سمعا اى بالدليل السمعي وذهب
الخوارج الى انه غير واجب مطلقا لا عند ظهور الفتن ولا عند الامن وقال ابو بكر
الاصم لا يجب مع الامن لعدم الحاجة اليه ويجب عند الخوف وظهور الفتن وقال الفوطي
بعكسه لانه ربما يكون سببا لزيادة الفتن لاستنكافهم عنه اما عند الامن فيكون
اقرب الى اظهار شعاير الاسلام واختار المصنف مذهب الاشاعرة وقال لنا
مقامان الاول بيان وجوب نصب الامام على الناس سمعا والثاني بيان عدم وجوبه
على الله تع اما الاول فلان نصب الامام يوجب دفع ضرر لا يمكن دفعه الا بنصبه وكل
ما يتضمن دفع ضرر لا يندفع الا به يكون واجبا ينتج ان نصب الامام واجب اما بيان
الصغرى فلان البلد اذا خلا عن رئيس قاهر يامر بالطاعات وينهى عن المعاصي
ويذودا اى يدفع باس الظلمة عن المستضعفين استحوذ اى استولى على اهل ذلك
البلد الشيطان وفشا فيه الهرج والمرج اى الفتنة والاضطراب وقيل الفساد والقتل
وذلك نهاية المضرة واما الكبرى فلاجماع الانبياء واتفاق العقلاء والمصنف جعل
الكبرى قوله ودفع الضرر عن النفس بقدر الامكان واجب والحاصل لم يتكرر فيه لا يقال
هذا الدليل مركب من مقدمتين عقليتين فلا يكون سمعيا لانا نقول الكبرى
مبينة باجماع الانبياء وحجيته موقوفة على السمع فان قيل ما ذكرتموه ان دل على
ان نصب الامام يتضمن هذه المصالح لكن يحتمل ان يفضي نصبه الى مفاسد اخرى اذ
ربما يستنكف الناس عن طاعته فيزداد الفساد بسبب نصبه وربما استولى على الناس
فيظلمهم ويحتمل ان يحتاج لدفع المعارض وتقوية الرياسة الى مزيد مال فياخذ
اموال الناس بالغصب بحيث يتعدى ظلمه الى الضعفاء والمساكين ومع هذه
الاحتمالات يكون عدم نصبه اولى قلنا المفاسد المذكورة احتمالات بعيدة مرجوحة
لا تقابل كثرة المنافع والمصالح الحاصلة في نصب الامام المطاع بل تلك بالنسبة الى هذه
مكثورة

مكثورة والعبرة عند التعارض للراجح لا للمرجوح اذ ترك الخير الكثير لاجل التوقي عن
الشر القليل شر كثير واما الثاني وهو ان نصب الامام ليس بواجب على الله تع فلما
مر في الباب الثالث من كتاب الالهيات انه لا يجب عليه شيء وانه الموجب لكل شيء واحتج
الامامية على انه واجب عليه تع بانه لطف وكل لطف واجب عليه تع اما انه لطف فلانا
نعلم بالضرورة ان الناس اذا كان فيهم رئيس قاهر يمنعهم عن المعاصي ويحثهم على الطا
عات كان حالهم في الاتيان بالواجبات والاجتناب عن المحظورات اقرب من حالهم اذا لم
يكن لهم هذا الرئيس وهذا هو المراد باللطف واما ان اللطف واجب عليه تع فبالقياس
على تمكين الله تع العبد من امتثال طاعته والجامع ان كلا منهما ازاحة لعذر المكلف اذ يمكن
ان يقول المكلف انك ما اردت فعل الطاعة مني والا لنصبت لاجلي اماما كما يمكن ان
يقول انك ما اردت فعل الخير مني لانك ما مكنتني من فعله فكما ان التمكين يجب لازاحة
العذر فكذلك اللطف واجيب بانا لا نم ان نصب الامام لطف
وانما يكون لطفا لو خلا عن جميع المفاسد وقد بينا اشتماله عليها وان سلم فلا نم
ان اللطف كالتمكين لان ترك التمكين ينافي ارادته تع فعل الخير بخلاف اللطف فان
تركه لا ينافي الارادة بان من هيا ضيافة لاحد ولم يتواضع له لم يكن منافيا لارادة
الاكل وان سلم هذه المقدمات لكن اللطف الذي ذكرتموه في بيان وجوب نصب الامام
انما يحصل من وجود الامام ظاهر قاهر قوي يرجى ثوابه ويخشى عقابه ولستم قايلين
بوجوب نصب مثل هذا الامام وكيف يجب نصب مثله ولم يتمكن من عهد النبوة الى ايا
منا امام على ما وصفتم ولو قيل بوجوبه عليه تع لزم كونه تع تاركا للواجب
فيتطرق اليه الذم عقلا تعالى الله عنه هذا تقرير ما قالوا ولقايل ان يقول كونه لطفا لا
يستلزم خلوه عن احتمال مفسدة بوجه من الوجوه مع ان المفاسد المذكورة غير محتملة
على رايهم وان المذكور في بيان عدم وجوب شيء عليه تع غير مسلم وترك التواضع
وما يجب رعايته في الضيافة مناف لارادة الاكل باستقراء العادة ولا نم انهم غير
قايلين بوجوب نصب الامام الموصوف وقوله لم يتمكن من عهد النبوة الى ايامنا ذلك

ضعيف لانه لا يجب ظهوره وقوته على جميع الناس وخشيه جميعهم منه بل يكفي
حصول ذلك بالنسبة الى بعضهم **قال** الثاني في صفات الائمة الاولى
ان يكون مجتهدا في اصول الدين وفروعه ليتمكن من ايراد الدلايل وحل الشكوك
والحكم والفتوى في الوقايع الثانية ان يكون شجاعا لا يجبن عن القيام بالحرب ولا
لضعف قلبه عن اقامة الحدود وجمع تساهلوا في الصفات الثلث قالوا ينبغي
من كان موصوفا بها الرابعة ان يكون عدلا لانه متصرف في رقاب الناس واموالهم
وابضاعهم الخامسة والسادسة العقل والبلوغ السابعة الذكورة فانهن ناقصات
عقل ودين الثامنة الحرية لان العبد مستحقر بين الناس مشتغل بخدمة مولاه التاسعة
كونه قرشيا خلافا للخوارج وجمع من المعتزلة لنا قوله عم الائمة من قريش واللام
في الجمع حيث لا عهد للعموم وقوله الولاة من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا
لامره **اقول** ذهب جمهور اهل السنة الى ان الصفات التي يتوقف
عليها استحقاق الامامة تسع الاولى ان يكون مجتهدا في اصول الدين وفروعه ليتمكن
من ايراد الدلايل وحل الشكوك في الاصول ومن الحكم والفتوى في الفروع الثانية
ان يكون ذا راى ليتمكن من تدبير الحرب والسلم اى الصلح وساير الامور السياسية
الثالثة ان يكون شجاعا قوي القلب لئلا يجبن عن القيام بالحرب ولا يضعف
قلبه عن لقاء العدو واقامة الحدود وقوم من اهل العلم تساهلوا في هذه الصفات
الثلث ولم يوجبوا اتصافه بها وقالوا يجوز ان لا يكون الامام موصوفا بها وينبغي
من يكون متصفا بها الرابعة ان يكون عدلا في الظاهر لانه متصرف في رقاب الناس
واموالهم وابضاعهم فلو كان فاسقا يمكن ان يتعدى في هذه الامور بحسب
الاغراض نفسه فيودى الى فساد عظيم من اضاعة الحقوق والعمل والنهب وغير
ذلك ويندرج في ذلك بالطريق الاولى ان يكون مسلما الخامسة ان يكون عاقلا
لان الصفات المذكورة لا تحصل الا مع العقل السادسة ان يكون بالغا لان الغالب
من حال الصبيان عدم حصول هذه الصفات لهم وان حصلت فلا يكون لهم من الهيبة

ما يكون

ما يكون للبالغين الكاملين السابعة ان يكون ذكرا لان النساء ناقصات عقل ودين
لما نص به صاحب الشريعة عم والامام يجب ان يكون كامل العقل والدين ولانه لا
يكون لهن من الهيبة ما يكون للرجال الثامنة ان يكون حرا لاستحقار الناس
العبد ولاشتغاله اكثر الاوقات بخدمة مولاه والامام يجب ان يكون معظما ليطيعه
الناس ولا يخدم احدا ليتمكن من القيام بمصالح الخلق التاسعة ان يكون قرشيا
خلافا للخوارج وطايفة من المعتزلة لوجهين الاول قوله صم الائمة من قريش واللام
في الجمع حيث لم يكن هناك قرينة عهد تفيد العموم والاستغراق كما صرح به اهل العربية
وليس ههنا للعهد بالاتفاق فيكون للعموم وح يكون معناه كل امام قرشي وينعكس
نقيضا الى ان كل من ليس بقرشي لا يكون اماما وهو المدعى الثاني قوله عم الولاة
من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا لامره وتوجيهه ما مر في الحديث الاول لا يقال
الظاهر من الحديثين انهما اخبار وليس فيهما ما يدل على انه يجب ان يكون الامام من
قريش لانا نقول الرسول مبعوث لبيان الشرايع وحينئذ يكون حملهما على الايجاب
اولى **قال** ولا يشترط فيهم العصمة خلافا للاسماعيلية والاثنى عشرية
لنا انا سنبين امامة ابى بكر والامة اجمعت على كونه غير واجب العصمة لا اقول
على انه غير معصوم احتجوا بان وجه الحاجة اليه اما لان المعارف الالهية لا تعلم
الا منه كما هو مذهب اصحابنا او يعلم الواجبات العقلية وليقرب الخلق الى الطاعة
كما هو مذهب الاثنى عشريه وذلك لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما وبان احتياج
الناس الى الامام لجواز الخطا عليهم فلو جاز الخطا عليه ايضا لاحتاج الى امام آخر
ويتسلسل ولقوله تع انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدى
الظالمين **واجيب** عن الاولين بمنع المقدمات وعن الثالث بان الاية تدل
على ان شرط الامام ان لا يكون مشتغلا بالذنوب التي يتثلم بها العدالة لا ان
يكون معصوما **اقول** اختلف في العصمة فقال الاثنا عشرية والاسمعيلية
ان الامام يجب ان يكون ايضا موصوفا بالعصمة وخالفهم الباقون مستدلين بان

ابا بكر وعمر وعثمان كانوا ائمة كما سياتى مع اتفاق الامة على كونهم غير معصومين فلو كانت العصمة شرطًا للامامة لامتنع وجود الامامة بدونها واحتج الاولون بوجوه ذكر المصنف منها ثلثة آ ما تمسك به الاسمعيلية وتقريره ان احتياجنا الى الامام اما لتوقف المعارف الالهية عليه ليعلم منه كما هو مذهب اصحابنا اى الاسمعيلية فان مذهبهم ان معرفة الله تعالى لا تحصل بمجرد النظر بل لا بد من معلم او لتوقف الواجبات العقلية عليه ولتقريب الخلق الى الطاعات كما هو مذهب الامامية وجميع ذلك لا يحصل الا اذا كان الامام معصومًا حتى يصح الجزم والوثوق بصدق قوله وصدق فعله ب ان الامام لو لم يكن معصومًا لزم الدور او التسلسل والتالى باطل اما الملازمة فلان المستدعى لنصب الامام واحتياج الناس اليه جواز الخطاء عليهم فلو جاز الخطا عليه ايضا لكان هذا المستدعى ثابتا فى حقه ايضا ولزم احتياجه الى الغير فاما ان ينتهى الى المعصوم واما دار او تسلسل ج قوله تعالى خطابا لابرهيم عم انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتى قال لا ينال عهدى الظالمين فانه بصريحه دال على ان عهد الامامة لا يصل الى الظالم والذى لا يكون معصومًا يجوز صدور الفسق منه وفاقا ومن صدر عنه الفسق يكون ظالما لقوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه واجيب عن الاولين بمنع المقدمات بان يقال لا نم ان احتياج الخلق الى الامام منحصر فيما ذكرتم ولا نسلم توقف معرفته تعالى عليه لما عرفت فى صدر الكتاب ان النظر الصحيح كاف فى معرفته وان سلم فلا يلزم من ذلك وجوب عصمته بل لو كان عدلا لكفى ولا نم ايضا انه لو جاز الخطاء عليه لاحتاج الى الاخر فان ابا بكر كان جايز الخطا ولم يكن محتاجا فى امامته الى الاخر وفيه ما فيه وعن ج بان تلك الاية دالة على ان شرط الامام ان لا يكون مشتغلا بالذنوب التى يسلم بها العدالة اى تختل وتبطل لا على ان العصمة شرط فالحاصل ان شرط الامام عدم الفسق وغير الفاسق لا يجب لا محالة ان يكون معصومًا قال الثالث فيما يحصل به الامامة الاجماع على ان تنصيص الله ورسوله والامام السابق اسباب مستقلة فى ذلك انما الخلاف فيما اذا

الوجهين

بايعت

بايعت الامة مستعدا لها واستولى بشوكته على خطط الاسلام فقال بها اصحابنا والمعتزلة لحصول المقصود بها وقالت الزيدية كل فاطمى عالم خرج بالسيف وادعى الامامة صار اماما وانكرت الامامية ذلك مطلقا واحتجوا بوجوه آ ان اهل البيعة لا تصرف لهم فى امر غيرهم فكيف يولونه عليهم ب ان اثبات الامامة بالبيعة قد يفضى الى الفتنة لاحتمال ان سايع كل فرقة شخصا ويقع بينهم التجارب ج ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فكذا الامامة د الامام نايب الله ورسوله فلا يستخلف فيه الا بقول الله او قول رسوله اجيب عن الاول بانه منقوض بالشاهد والحاكم وعن ب ان الفتنة تندفع بترجيح الاعلم الاورع الاسن الاقرب الى الرسول وعن ج بمنع الاصل سيما اذا خلا البلاد عن الامام وعن د لم لا يجوز ان يكون اختيار الامة او ظهور الشوكة كاشفا عن كونه اماما نايبا لله ولرسوله ودليلا عليه اقول هذا بحث فيما يحصل به الامامة واتفقت الامة على ان تنصيص الله تعالى على امامة شخص او تنصيص رسوله او الامام السابق اسباب مستقلة فى حصول الامامة له لكنهم اختلفوا فيما اذا بايعت الامة شخصا مستعدا للامامة او استولى على خطة الاسلام من له استعداد الامامة فذهبت الاشاعرة والمعتزلة الى ان الامامة تحصل بكل منهما ايضا لان المقصود من الامامة دفع المفاسد والحث على الخيرات وذلك يحصل بامامة هذين الشخصين وذهبت الزيدية الى ان كل فاطمى عالم خرج بالسيف وادعى الامامة وكان مع ذلك متورعا صار اماما وانكرت الامامية حصول الامامة بدون التنصيص مطلقا سوا تابعه الامة باختيارهم او استولى بشوكته وادعى وخرج واحتجوا بوجوه كثيرة ذكر المصنف منها اربعة آ الذين يبايعون الامام لا تصرف لهم فى امر غيرهم من احاد الامة وح كيف يجوز لهم ان يولوا احدا على التصرف فى اهل الشرق والغرب ب ان ثبوت الامامة بالبيعة قد يفضى الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فرقة كقبيلة او اهل مدينة شخصا ويدعى كل منهم حقيقة امامة وترجيحه بسبب كونه منهم ومن قبيلتهم او مدينتهم وح يقع بينهم التجارب

وينتفي المقصود من الامامة وهو دفع الفتن بخلاف ما اذا كان منصوبا من الله تع
او رسوله عم ج ان منصب الامامة اعظم بالاتفاق من منصب القضاء وهو لا يحصل
بالبيعة فما هو اعظم اولى وهذه الثلثة دالة على الامامة لا تحصل بالبيعة د وهو دليل
عام تقريره ان الامامة نيابة الله ونيابة رسوله فلا يثبت الا بقول الله او بقول
رسوله لما نعلم ان نيابة الغير بدون اذنه لا تكون صحيحة واجابوا عن ا بانه
منقوض بالشاهد والحاكم فان الشاهد لا يتمكن من التصرف في المدعى عليه مع ان
الحاكم بواسطة قوله يصير متمكنا من التصرف فيه فكذا ههنا ولقايل ان يقول الفرق
بين الصورتين ظاهر فان الحاكم انما يصير متمكنا في التصرف بواسطة قول الشاهد
لتنصيص صاحب الشريعة على ذلك فالتصرف ههنا هو النص الشارع وما نحن فيه ليس
كذلك وقال بعض الشارحين قوله والحاكم اشارة الى نقض اخر وهو ان الحاكم يملك
اخذ المدعى به من المدعى عليه بعد ثبوته للمدعي ولا يملك اخذه لنفسه وهو غير
مستقيم وعن ب بمنع انضاء البيعة الى الفتنة واحتمال بيعة كل فرقة شخصا
فان الفتنة تندفع بترجيح الاعلم الاورع الاسن الاقرب الى النبي عم ولقايل ان
يقول يحتمل تعدد الترجيح لاستواء الجميع في ملك او زيادة احد في بعضها وزيادة
اخر في غيره كما يكون احد اعلم واخر اسن وما قيل اذا تدافعت بطلت ويبدا بعقد
اخر ضعيف جدا وعن ج بمنع الاصل اي لا نم ان منصب القضا لا يحصل بالبيعة
كيف والتحكيم جايز عند اكثر الفقهاء سيما عند خلو البلاد عن الامام فانه يجب
نصب من يتعدى القضاء لقطع القضايا ودفع الخصومات ولقايل ان يقول ان
جواز التحكيم مستند الى نص الشارع مع انه مختص بقطع خصومة معينة وخلو
البلاد عن الامام غير جايز عندهم وعن د بانا لا نسلم ان حصول الامامة بغير نص
من الله ورسوله يستلزم حصول نيابة الغير بدون اذنه لجواز ان يكون اختيار
الامة شخصا معينا للامامة او ظهور الشوكة واستيلاؤه على البلاد كاشفا عن كونه
نايبا له تع او لرسوله فيكون ح ماذونا في الامامة ولهم ان يقولوا لو جاز ذلك ههنا

لجاز في كل نايب مع اتفاقهم على انه غير جايز قال الرابع في اقامة
الدليل على ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم ابو بكر وخالف فيه الشيعة جمهور
المسلمين ويدل عليه وجوه ا قوله تع وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات
ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم الاية فالموعودون بالاستخلاف
والتمكين اما علي عم ومن قام بالامر بعده او ابو بكر ومن بعده والاول باطل اجماعا فتعين
الثاني ب قوله تع ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون
والداعي المحظور مخالفته ليس بمحمد عم لقوله قل لن تتبعونا ولا علي لانه ما حارب
الكفار في ايام خلافته ولا من ملك بعده وفاقا فتعين من كان قبله ج انه عم استخلفه
في الصلوة ايام مرضه وما عزله وبقي كونه خليفة في الصلوة بعد وفاته واذا ثبت
خلافته فيها ثبت في غيرها لعدم القايل بالفصل د الخلافة بعدي ثلثون سنة
ثم يصير بعد ذلك ملكا عضوضا وكان خلافة الشيخين ثلث عشر سنة وخلافة
عثمن اثني عشر سنة وخلافة علي خمس سنين وهذا دليل واضح على خلافة الايمة الا
ربعة ه ان الامة اجمعوا على امامة احد الاشخاص الثلثة وهم ابو بكر وعلي والعباس
وبطل القول بامامة علي والعباس فتبين القول بامامته اما الاجماع فمشهور مذكور
في كتب التواريخ واما بطلان القول بامامتهما فانه لو كان الحق لاحدهما لنازع
ابا بكر وناظره واظهر عليه حجته ولم يرض بخلافته فان الرضا بالظلم ظلم فيل
الحق كان لعلي الا انه اعرض تقية قلنا كيف وكان هو في غاية الشجاعة والشهامة
وكانت فاطمة مع علو شانها زوجة له واكثر صناديد القريش وساداتهم معه
كالحسن والحسين والعباس مع منصبه فانه قال له امدد يدك لابايعك حتى يقول
الناس بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان والزبير مع غاية شجاعته
سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وابو سفين رييس مكة وراس بني امية
قال ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيم والانصار نازعهم ابو بكر ومنعهم الخلافة
وكان ابو بكر شيخا ضعيفا خاشعا سليما عديم المال قليل الاعوان اقول

اختلف الناس في ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم من هو فذهب اهل السنة الى
انه ابو بكر وذهبت الشيعة الى انه علي وذهب الروندية الى انه العباس واستدل
الاولون بوجوه آ قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم
في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم و
ليبدلنهم من بعد خوفهم امنا يعبدونني وجه التمسك بها انه تعالى وعد بعض الصحابه
بالاستخلاف والمكث بدليل قوله تعالى منكم فالصحابة الموعودون بذلك اما علي عم
ومن قام بالامر بعده كمعوية ومروان واما ابو بكر ومن بعده والاول باطل لصحة
خلافة الخلفاء الاربعة عندنا وعدم ايمان معوية ومروان وصدور العمل الصالح
منهما عند الخصم وح لا يجوز حملها على علي عم ومن بعده وكذلك ادعى الاجماع فتعين الثاني
وهو المطلوب ولهم ان يقولوا المراد بقوله ليستخلفنهم ليورثنهم ارض الكفار من
العرب والعجم ويجعلهم ملوكها وسكانها كما جعلنا لمن كان قبلهم يعني بني اسرائيل اذ
اهلكنا جبابرة مصر واورثنا ارضهم واموالهم وهذا المعنى ليس مخصوصا بالخلفا
الاربعة لان تبديل الخوف بالامن والتمكين الذي حصل لساير الصحابه فانهم صاروا
امنين ومكن الله دينهم بان اظهره على الدين كله وايضا قالوا لم لا يكون الموعودون
عليا والحسن فانهما كانا بالاتفاق موصوفين بالايمان والعمل الصالح والاستخلاف
وحصل لهما بعد الخوف امن ومكن الله دينهما ب قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب
ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون والمراد بالمخلفين
من الاعراب قوم طلبهم رسول الله لما سار الى مكة عام الحديبية وتخلفوا عنه جبنا و
ظنا ان لن ينقلب الرسول والمومنون الى اهليهم واعتذروا بالاموال والاولاد
وجه التمسك به ان الداعي المحظور خلافة بقوله فان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم
عذابا اليما لا يجوز ان يكون النبي عم لقوله تعالى سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم
لتاخذوها ذرونا نتبعكم يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا فانه يدل
على منعه عم اياهم وح لو قيل انه كان الداعي لزم التناقض ولا يجوز ان يكون عليا لانه

ما حارب الكفار ايام خلافته ولا ان يكون من كان بعده للاجماع على ذلك
فتعين ان يكون من كان قبله وبعد محمد عم ويلزم حقية امامته لقوله تعالى فان
تطيعوا يوتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما
واذا ثبت امامة واحد منهم ثبت امامة ابي بكر لعدم الفارق ولقايل ان يقول
لا نم ان المراد ليس محمدا عم وقوله لن تتبعونا يدل على ان المخلفين لا يتبعونه عم في فتح
خيبر فانهم قالوا لاصحابه عم ذرونا نتبعكم فقال تعالى في نعتهم يريدون ان يبدلوا
كلام الله اي مواعيده تعالى لاهل الحديبية ان غنائم خيبر لهم خاصة لا يشاركهم فيها
غيرهم وكذلك قال له عم قل لن تتبعونا كذلكم قال الله بالحديبية من قبل اي من قبل
فتح خيبر هكذا قاله ابن عباس ومجاهد وغيرهما من المفسرين لا ان الاعراب لا يتبعونه
عم بعد ذلك في حرب من الحروب اصلا لانه عم بعد ذلك دعاهم الى غزوات كثيرة
مثل موته وتبوك وغيرهما وان سلم فلا نم انه ليس بعلي فانه دعاهم الى محاربة معوية
وليس في الاية ما يدل على ان تلك المحاربة كانت مع الكفار ومعنى قوله او يسلمون
ينقادون وان سلم فلا يلزم حقية امامة من تجب مطاوعته بسبب نصرة الاسلام ولهم
قتال من قصد اهل الاسلام ج ان النبي عم استخلف ابا بكر ايام مرضه في الصلوة
وما عزله عن ذلك فيبقى كونه خليفة في الصلوة بعد وفاته واذا ثبت خلافته في الصلوة
ثبت في ساير الامور لعدم القايل بالفصل قالت الشيعة لا نم ان
النبي عم استخلفه في الصلوة سلمناه لكن لما عقد التحريم خرج النبي عم الى المسجد فلما
احس ابو بكر بخروجه عم تاخر وصلى بهم النبي وظاهر انه بمجرد عقد التحريم لا يصير
خليفة له عم في الصلوة وان سلم فتاخره وصلوة النبي بهم دليل على عزله وان سلم فهو
معارض بما نقل بالتواتر ان النبي عم استخلف عليا عم على المدينة في غزوة تبوك
وما عزله واذا صحت خلافته على المدينة يكون خليفة في الامر لعدم الفارق وهذا
اقوى من الاستخلاف في الصلوة د قوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير بعد
ذلك ملكا عضوضا اي الذي يكون فيه ظلم الرعية كانه يعضهم عضا وكان خلافة الاربعة

هذا القدر فيكون خلافتهم حقا وقالت الشيعة هذا الخبر ليس بمتواتر ولا صحة له عندنا
اصلا فكيف يجوز التمسك به في مثل هذا المقام كيف وكان العدل وضبط امور
المسلمين في خلافة عمر بن عبد العزيز على اتم ما يمكن واحسن ما ينبغي عندكم كما هو
مذكور في كتب التواريخ ه ان الامة اتفقوا على ان الامامة بعد رسول الله حق
لاحد الاشخاص الثلثة وهم ابو بكر وعلي والعباس كما هو مشهور من السير مذكور
في التواريخ انه لا يتجاوز قول الامة في الامامة من هؤلاء الثلثة ولو كان غير ابي بكر
مستحقا للامامة لنازع ابا بكر فيها وناظره بما كان له من الدلايل واظهر عليه حجته
وما جاز منه ان يرضى بخلافته لان الرضا بالظلم ظلم وحيث لم ينازع منهما
احد ورضيا بخلافته وبايعاه ثبت انها لم تكن لواحد منهما وكانت لابي بكر واجابت
الشيعة عنه بان عليا ما رضي بخلافته اصلا ولم يبايع معه واعراضه عن مطالبتها
كان لعدم القدرة عليها واتقاء على نفسه والتقية عند عدم القدرة جايزة وهذا
ليس ببعيد لان النبي عم هرب من اهل مكة وهاجر الى المدينة لعدم قدرته عليهم
وكذلك ابرهيم وموسى وعيسى وغيرهم من الانبياء كما هو مذكور في التنزيل واذا جاز
ذلك على الانبياء مع جلالة منصبهم جوز عنه بالطريق الاولى وقال اهل السنة
ردا عليهم ان عليا لم يكن ممن يجوز له التقية لانه كان من اقدر الناس على طلب
حقه لكونه اسد الله واشجع خلقه وكانت فاطمة الزهراء مع سمو قدرها وعلو شانها
زوجة له واكثر صناديد القريش وساداتهم كالحسن والحسين والعباس واولاده معه
فان العباس قال له يا علي امدد يدك لابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله
ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان وكذا الزبير مع شجاعته كان معه وسل السيف
وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وخاصم مع عمر في معاونته ابا بكر وابو سفين رئيس مكة
وراس بني امية لم يرض بخلافة ابي بكر وجاء الى علي ليبايعه وقال يا بني عبد مناف
أرضيتم ان يلي عليكم تيم والله لاملان الوادي خيلا ورجلا واراد بتيم ابا بكر لانه
كان من سلالة تيم بن مرة وكان سلمان وابوذر وجابر وعمار واكثر زهاد الصحابة

معه حتى روي انه اجتمع عنده سبعماية من كبار الصحابة من المهاجرين والانصار وارادوا
قيامه بالامامة وحرضوه على طلبها ومن يكون حاله كذلك لا يكون تركه لعدم القدرة وحيث
ترك علمنا انها لم تكن له اذ لو كانت له وجب عليه ان ينازع ابا بكر ويمنعه من الخلافة
كما فعل ابو بكر حين قال الانصار منا امير ومنكم امير فانه نازعهم ومنعهم الخلافة مع
انه كان شيخا ضعيفا عديم المال قليل الاعوان واجابت الشيعة عنه بان عليا عند
اجتماع بعض الصحابة عنده كان مغموما باكيا لمفارقة رسول الله صم مشغولا بامره
ولو تركه ح بلا غسل ودفن وطلب الخلافة كما فعل غيره الذي هو ابو بكر وعمر وعثمن
وغيرهم على ما هو مذكور في كتب السير والتواريخ من انهم تركوا رسول الله صم ولم
يشتغلوا بعزاءه ودفنه وغير ذلك وغفلوا عنه ثلثة ايام حتى تم امرهم لما حسن منه
لكن لما فرغ علي من دفنه وطلب منهم النصرة تقاعدوا عنها لبيعتهم مع ابي بكر
سوى بضع عشر نفرا منهم وان سلم انهم كانوا بعد الفراغ من الدفن تبعوه ايضا
فلم لا يجوز انه تركها اتقاء على نفسه ونفوسهم وعدم قدرته عليهم لان جميع
العوام كانوا مع ابي بكر وكانوا اكثر من ثلثين الفا وان سلم انه كان قادرا فلم
لا يجوز انه تركه احترازا من وقوع الفتنة لقرب وفاته عم وعدم استقرار الدين
وكثرة الاعداء ومنازعة ابي بكر مع الانصار لا تدل على ان الامامة كانت له لان
نزاعه كانت لقريش ولهذا تمسك بقوله عم الايمة من قريش ولكل من احاد الامة
ان لا يرضى بالظلم اذا قدر على دفعه بوجه قال احتجت الشيعة
على امامة علي بوجوه الاول قوله تع انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون والمراد من الولي اما الناصر او
المتصرف لا غير تقليلا للاشتراك والاول باطل لعدم اختصاص النصرة بالمذكور
فتعين الثاني فثبت ان المومن الموصوف يستحق التصرف في امور المسلمين
والمفسرون ذكروا ان المراد منه علي لانه كان يصلي فسأله سايل فاعطاه خاتمه
والمستحق للتصرف هو الامام فثبت انه امام ويقرب منه قوله عم من كنت مولاه فعلي

ب قوله عم انت مني بمنزلة هرون من موسى وكان هرون خليفته لقوله تعالى
واذ قال موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي الا انه توفي قبله عم ج قوله عم مشيرا اليه
سلموا الى امير المومنين واخذ بيده هذا خليفتي فيكم بعد موتي فاسمعوا واطيعوا له د
ان الامة اجمعوا على امامة احد الاشخاص الثلثه وبطل القول بامامة ابي بكر والعباس
لما ثبت انه لا بد ان يكون الامام واجب العصمة وان يكون منصوصا عليه وهما لم
يكونا واجبي العصمة ولا منصوصا عليهما بالاتفاق فتعين القول بامامة علي عم ه
انه لا بد وان يكون الرسول عم نص على امامة معين تكميلا لامر الدين واشفاقا
على الامة ولم ينص لغير ابي بكر وعلي بالاجماع ولا لابي بكر والا لكان توقيف امامته
على البيعة معصية فتعين تنصيصه لعلي عم و ان عليا كان افضل الناس بعد الرسول
عم لانه ثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله تعالى حكاية وانفسنا وانفسكم علي ولا شك
انه ليس نفس محمد بعينه بل المراد به اما انه بمنزلته او هو اقرب الناس اليه وكلما كان
كذلك كان افضل الخلق بعده ولانه كان اعلم الصحابة لانه كان اشدهم ذكاء وفطنة
واكثرهم تدبرا وروية وكان حرصه على التعليم اكثر واهتمام الرسول عم بارشاده
وتربيته اتم وابلغ وكان مقدما في فنون العلوم الالهية واصولها وفروعها
فان اكثر فرق المتكلمين ينسبون اليه ويسندون اصول قواعدهم الى قوله والحكماء
يعظمونه غاية التعظيم والفقهاء ياخذون برايه وقد قال عم اقضاكم علي وايضا
فاحاديث كثيرة كحديث الطير وحديث خيبر وردت شاهدة على كونه افضل والا
فضل يجب ان يكون اماما اقول احتجت الشيعة على امامة علي عم
بوجوه ا قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويو
تون الزكوة وهم راكعون وجه الاحتجاج به ان المراد من الولي اما الناصر والمحب كما في
قوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض والمتصرف كما في قوله عم ايما
امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل وقوله السلطان ولي من لا ولي له وكما
يقال للمراة انه وليها وليس له معنى ثالث تقليلا للاشتراك ولا شك في انه

يتعذر

يتعذر حمله في الاية على الناصر لان الولاية بمعنى النصرة عامة في كل المومنين
لما تقدم وفي الاية ليست عامة لان كلمة انما تفيد الحصر في المومنين الموصوفين
بالصفات المذكورة باتفاق ائمة العربية واذ ليست عامة تعين ان يكون بالمعنى
الثاني ويكون معناه ان المومنين الموصوفين بالصفات المذكورة في الاية
هم الذين يستحقون التصرف في امور المسلمين والمفسرون ذكروا ان الاية نزلت
في حق علي لانه كان يصلي فساله سايل فاعطاه خاتمه حال كونه راكعا والمومن
المستحق للتصرف في امور المومنين لا يكون الا الامام فثبت ان عليا امام وهو
المطلوب ب ويقرب منه ما تمسكوا به انه عم سالهم يوم الغدير في رجوعه من حجة
الوداع الست اولى بكم من انفسكم فقالوا بلى قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم
وال من والاه وعاد من عاداه بان يقال المراد من المولى اما المعتق والمعتق او ابن
العم او الجار او الناصر او المتصرف على ما جاء من ائمة اللغة ولا يجوز حمله ههنا على
احد من الاربعة الاول والا لزم الكذب ولا على الخامس لانه في غاية الظهور ولا يليق
بالنبي عم ان يامر بجمع القوم العظيم لبيان هذا المعنى ولكونه عاما لما تقدم ولما فيه
من القرينة السابقة وهو قوله الست اولى بكم على ان المراد به هو من يستحق التصرف
في امورهم فتعين الحمل على الاخير وهو المطلوب ج ما تواتر ان النبي عليه السلام
قال لعلي انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي فانه يدل على
ان جميع المنازل التي كانت لهرون بالنسبة الى موسى ثابتة لعلي بالنسبة الى النبي عم
والا لما حسن الاستثناء النبوة ومن جملة تلك المنازل انه كان خليفة لموسى لقوله تعالى
واذ قال موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي وليس الفرق بينهما الا ان هرون
توفي قبل موسى وعلي عاش بعد النبي صم ولا شك ان هرون لو عاش لكان خليفة له
بعده فانه لان المقصود من الاستخلاف قيامه مقام المستخلف فيما كان له من
التصرفات ورعاية مصالح الرعية وذلك بعد موت المستخلف اهم اذ رعايتها
حال حيوة المستخلف ممكنة واما بعد وفاته [illegible] ن له بل يرجع الامر الى خليفته فيكون

على خليفة النبي وهو المطلوب ج ما روى انه عم قال لاصحابه سلموا على على
بامرة المومنين واخذ يده وقال هذا خليفتي فيكم بعد موتي وهو سيد المسلمين
وامام المتقين وقايد الغر المحجلين وهذا دليل واضح على امامته بلا فصل د ان الامة
اتفقوا على ان الامام الحق بعد النبي عم اما على او ابو بكر او العباس لكن القول
بامامة ابى بكر والعباس باطل لما تقدم ان الامام لا بد ان يكون واجب العصمة وان
يكون منصوصا عليه وهما لم يكونا كذلك بالاتفاق فتعين ان يكون هو عليا لئلا
يخرج الحق عن جميع الامة ه لو لم يكن الامام بعد رسول الله صم عليا لزم عدم تنصيصه
على امامة واحد معين والتالى باطل لوجهين آ انه عم لم يخرج من الدنيا الى ان
صار امر دينه كاملا لقوله تع اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ولا شك ان
الامامة من اعظم اركان الدين وح يجب اتمام امرها قبل وفاته وذلك لا يحصل الا
بالنص على واحد معين والا لم يكن تاما ب انه عم كان على الامة في غاية الشفقة
واهتمامه الى ارشادهم في نهاية المرتبة الى ان علمهم في الاستنجاء ثلثين ادبا و
قال انا اشفق بكم من الوالد على ولده وظاهر ان المصالح المتعلقة بالامامة من
جملة المهمات الجلية المفيدة في الدين والدنيا لا يليق منه عم اهمال امرها بل يجب
اتمامها ولا يحصل الا بالنص واما الملازمة فلان المنصوص عليه بالامامة باتفاق الامة
اما ابو بكر او على لكنه لم ينص على امامة ابى بكر اذ لو نص عليها لكان توقيف ابى بكر
امر امامته يوم السقيفة على البيعة معصية وكان قوله ايضا بعد البيعة اقيلوني
فلست بخيركم وعلى فيكم معصيه والعصيان قادح في الامامة فتعين القول بتنصيصه
لعلى وهو المدعى و ان عليا افضل الامة بعد رسوله صم وكل من كان افضل
يجب تقديمه في الامامة اما الصغرى فلوجوه منها ما ثبت بالتواتر في تفسير
قوله تع حكاية عن قصة المباهلة قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم
وانفسنا وانفسكم الاية ان المراد بابنائنا الحسن والحسين وبنسائنا فاطمة وبانفسنا
النبي عم وعلى ولا شك انه ليس نفس النبي بعينه بل المراد منه انه بمنزلته فظاهر

ولما

واما اذا كان اقرب اليه فلان غيره لو كان افضل منه لكان اقرب ويلزم الخلف
ومنها انه كان اعلم الصحابة بعد النبي عم والاعلم افضل اما انه اعلم فلوجهين آ انه
كان اشدهم ذكاء وفطنة واكثرهم تدبرا وروية وكان حرصه على تعليم المعارف والعلوم
اكثر من حرص غيره ومع ذلك كان اهتمام النبي بارشاده وتربيته اتم وابلغ وكل من
كان كذلك كان اعلم ب انه كان مقدما في فنون العلوم الدينية اصولها وفروعها
لان جميع فرق المتكلمين ينتهي نسبتهم اليه اذ المعتزلة ينتسبون انفسهم اليه والاشعرى
كان تلميذ الجبائي المنتسب اليه ايضا وانتساب الشيعة ظاهر والخوارج مع كونهم ابعد
الناس عنه كان اكابرهم تلامذة له وجميع اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء وا
لقدر واحوال المعاد اخذ من خطبه له وجاء في كلامه ما لم يوجد في كلام احد من
العلوم والاداب والمواعظ والحكم كما هو مشهود في العرب والعجم والحكماء بعدهم
عن الشرايع واهلها يعظمونه غاية التعظيم لانه كان عارفا بدقايق العلوم
العقلية من الالهي والطبيعي والنجوم والحساب واسرار الغيب وكان ابن عباس رئيس
المفسرين تلميذا له وتعلم منه تفسير المواضع المتعلقة بهذه العلوم ومنه ظهر النحو
والمعاني والبيان وكان في علم الفصاحة في الدرجة العليا وكان عالما بعلم تصفية
الباطن الذي لا يعرفه الا الانبياء او الاولياء واجد جميع المشايخ منه او من اولاده
وينتهي نسبتهم اليه فان الحسن البصري اخذ منه وابا يزيد البسطامي اخذ من جعفر
الصادق وكان سقا داره وجنيد يفتخر بملازمة سرى موسى بن جعفر وجعلها مخدومه له
ومعروف اسلم على يد على موسى الرضا وكان بواب داره والفقهاء كانوا ياخذون
برايه وروى عنه انه قال لو كسرت لى الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل
التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما
من اية نزلت في بر او بحر او سهل او جبل او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت
واني لاعلم بطرق السماء مني بطرق الارض وقال لو كشف الغطاء ما ازددت
يقينا وقال فيه النبي عم اقضكم على وقال انا مدينة العلم وعلى بابها واما ان من كان

اعلم فهو افضل فلوجوه منها قوله تعم هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون
ومنها قوله عم حين اهدى اليه طاير مشوى اللهم ائتنى باحب خلقك اليك ياكل
معى هذا الطير الى ان قالت عايشة يا لبت جاانى وما جاء ولا اكل الا على فيكون
احب خلق الله اليه كان اعظم ثوابا عنده اذ المراد لمحبة الله العبد ارادة الثواب
له وكل من كان كذلك كان افضل ومنها حديث خيبر وهو ان النبى عم بعث ابا بكر مع
الرايه الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع كالاول فغضب النبى عم وثاب مهموما
فلما اصبح خرج الى الناس ومعه الراية فقال لاعطين الرايه اليوم رجلا يحب الله ورسوله
ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض له المهاجرون والانصار فقال عم اين على
فقيل انه ارمد العينين فقال ايتونى به فلما حضر تفل فى عينيه ثم دفع الرايه اليه
فانه يدل على ان ما وصفه به مفقود فى ابى بكر وعمر فيكون افضل منهما وغير ذلك
من الاحاديث التى لا تحصى كثرتها ذكرها المخالف والموالف واما الكبرى اى كل
من كان افضل يجب تقديمه فى الامامة لان الامام متبوع لغيره فلو لم يكن افضل لزم
تقديم الانقص على الاكمل والمفضول على الفاضل وهو مستقبح شرعا وعقلا قال
والجواب عن آ ان عموم النص غير مسلم وان حمل الجمع على الواحد متعذر بل المراد
هو واكفاؤه وعن ب ان معناه النسبية فى الاخوة والقرابه وعن ج ان هذه
الاخبار غير متواترة ولا صحيحة عندنا فلا يقوم حجة علينا وعن د انا لا نم وجوب
العصمة ووجوب التنصيص وعدم النص فى شان ابى بكر وعن ه ان تفويض الامر
الى المكلفين لعله كان اصلح وعن و انه معارض بمثله والدليل على افضلية ابى بكر
قوله تعم وسيجنبها الاتقى فان المراد به اما ابو بكر او على وفاقا والثانى مدفوع
لقوله تعم وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى اى تؤتى ماله لاجل
ان لا احد عنده من نعمة تجزى بل لاجل ابتغاء وجه ربه الاعلى لان عليا نشا فى تربية
الرسول وانفاقه وذلك نعمة تجزى وكل من كان اتقى كان اكرم عند الله وافضل
لقوله ان اكرمكم عند الله اتقيكم وقوله عم ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين
والمرسلين

والمرسلين افضل من ابى بكر وقوله لابى بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا
النبيين اقول اجاب المصنف عن آ بجواز كون الولى فى الاية بمعنى
الناصر قولهم لان الولايه بمعنى النصرة عامة لجميع المومنين وكلمة انما للحصر فلو حمل على
الناصر لزم ان ينحصر نصرة المومنين فى شخص وهو غير جايز قلنا عموم النصرة غير مسلم
ولين سلم انه بمعنى التصرف فلم قلتم انه مختص بعلى بل المراد هو واكفاؤه لتعذر
حمل الجمع على الواحد وقالت الشيعية ههنا منع عموم النصرة منع مكابرة ومخالفة جميع
كتب التفاسير والاحاديث والسير والتواريخ وحمل الجمع على الواحد اكثر من ان يحصى فى
القران والحديث وغيرهما بل الحمل عليه وعلى اكفائه متعذر اذ غير على لم يتصدق
حال ركوعه اتفاقا وعن ب بان معنى قوله انت منى بمنزلة هرون من موسى
نسبيه هرون بعلى فى الاخوة والقرابه لا النسبية من جميع الوجوه حتى الخلافة ولهم
ان يقولوا لو كان معناه ذلك لما صح قوله الا انه لا نبى بعدى وعن ج بان هذه الاخبار
ليست بمتواترة بل هى اخبار احاد لم يثبت صحتها عندنا فلا يقوم حجة علينا ولهم
ان يقولوا هذه اخبار نقلها المخالف والموالف ليست مختصة بنا وكل واحد منها وان
لم يبلغ حد التواتر لكن مجموعها بلغ حده وما قال بعضهم ان الامامة من فروع الدين يجوز
اثباتها باخبار الاحاد ليس بشى وعن د بانا لا نم وجوب العصمة ولا وجوب التنصيص
لما تقدم وان سلم وجوب التنصيص فلا نم عدم ورود النص فى شان ابى بكر فانه روى
عن عايشة ان النبى صم قال فى ايام مرضه ادعى لى ابى بكر اباك واخاك حتى اكتب
كتابا فانى اخاف ان يتمنى متمن ويقول قايل انا اولى ويابى الله والمومنون
الا ابا بكر ولهم ان يقولوا انا لما احتججنا بان الامام يجب ان يكون معصوما انتم منعتم
ذلك بامامة ابى بكر حيث قلتم لو وجب عصمة الامام لما صح امامة ابى بكر لكن
صحت امامته كما سياتى وههنا منعتم وجوب العصمة ليثبت امامة ابى بكر وهو دور
لان القول بعدم وجوب العصمة لا يثبت الا اذا ثبت امامته وامامته لا يثبت الا
اذا ثبت القول بعدم وجوب العصمة واما القول بورود النص فى ابى بكر يستلزم معصية

لتوقيفه الامر على البيعة وقوله اقيلوني والحديث المروي عن عايشة مع شايبة
تفضيل الاب خبر واحد لم يثبت عند اكثر اهل السنة ولا عند احد من الشيعة
فلا يصير دليلا عليهم فان قيل ما مر من الاحاديث الواردة في علي عم اخبار
احاد ايضا اجيب بان الاحاديث كثيرة شايعة نقلها اهل السنة ايضا
وجميعها مسطور في كتبهم وخبر الواحد انما يصير حجة على الخصم لو سلم الخصم انه
خبر واحد اما ان منعه بالكلية فلا وعن ه بان الغرض من نصب الامام رعاية
المصلحة فجاز ان يعلم الله تع او رسوله ان تلك المصلحة تحصل بتفويض الامر الى
المكلفين ولقايل ان يقول هذا لا يدفع قولهم لانهم قالوا ان التنصيص في
تكميل امر الدين والاشفاق على الامة لرفع الفتنة ودفع الخصومة اقوى واتم ولا شك
انه كذلك والقول بان التفويض لعله اصلح لا يصير جوابا وعن ي بان
ما ذكرتم في افضلية علي عم معارض بما يدل على افضلية ابي بكر وذلك من وجوه
منها قوله تع وسيجنبها الاتقى فان المراد بالاتقى اما ابو بكر او علي عم لاتفاق
العلماء على ان افضل الامة بعد رسول الله احدهما ولا يجوز ان يكون عليا لقوله تع
وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى فانه يدل على ان ذلك
الاتقى ينبغي ان يكون موصوفا بان لا يكون لاحد عنده من نعمة تجزى وعلي عم لم
يكن كذلك لانه نشا في تربية النبي عم وانفاقه وذلك نعمة تجزى فتعين
ان يكون ابا بكر لانه لم يكن للنبي عم في حقه نعمة تجزى سوى نعمة الارشاد
الى الدين وتلك لم يكن مما تجزى لقوله تع حكاية عن الانبياء وما اسئلكم عليه
من اجر ان اجري الا على رب العالمين فثبت انه اتقى ومن كان اتقى فهو اكرم لقوله
تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم والاكرم افضل ومنها قوله عم ما طلعت الشمس
ولا غربت على احد بعد النبيين والمرسلين افضل من ابي بكر وعمر وهما سيدا كهول
اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين واجابت الشيعة عن الاول بانا لا نسلم انه لا يجوز
ان يكون المراد به عليا لانه اذا لم يكن للنبي عم على ابي بكر مع كونه شيخا ضعيفا

عديم

عديم المال كما ذكرتم نعمة تجزى فعلي مع كونه اقوى الناس واشجعهم وابن ابي
طالب اعني لها شيبتين واكثرهم ثروة وجاها واشدهم تربية لرسول الله فانه
علي عم كان في بيته ورباه هو وجده وكان يدعى يتيم ابي طالب ولي ان لا يكون
للنبي عم نعمة تجزى ونشانه في تربيته تدل على عدم المخالفة والمضايقة منهما
في شي من الاشياء ولين سلم فالاتقى هاهنا يجب ان يكون بمعنى التقي كما في قول طرفة
تمنى رجال ان اموت وان امت فتلك سبيل لست فيها باوحد اذ لو كان
افعل التفضيل كان معناه اتقى جميع المومنين ويلزم منه ان يكون اتقى من النبي عم
وان سلم ان المراد بعض المومنين فلا يلزم منه ان يكون اتقى من علي لجواز ان
يكون علي خارجا عن ذلك البعض وايضا على تقدير كونه اتقى من بعض المومنين
لا يحصل الغرض وهو كونه اكرم لان الاكرم عند الله هو الذي يكون اتقى من جميع المومنين
لا من بعضهم وعن الثاني والثالث بان الحديثين من اخبار الاحاد عندكم ولم ينقلهما
احد من علماينا ولم يثبت عندنا اصلا فلا يقوم حجة علينا **قال** الخامس
في فضل الصحابة يجب تعظيمهم والكف عن مطاعنهم فان الله اثنى عليهم في مواضع
كثيرة منها قوله تع والسابقون الاولون وقوله لا يخزي الله النبي والذين امنوا
معه وقوله تع والذين امنوا معه اشداء على الكفار رحماء بينهم وقال عم لو انفق
احدكم ملاء الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقال اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم وقال الله الله في اصحابي لا تتخذوهم بعدي غرضا من احبهم فبحبي
احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى
الله فيوشك ان ياخذه وما نقل من المطاعن فله محامل وتاويلات ومع ذلك فلا
يعادل ما ورد في مناقبهم وحكي عن اثارهم نفعنا الله بمحبتهم اجمعين وجعلنا
الله بهديهم متبعين وعصمنا عن زيغ الضالين وبعثنا يوم الدين في عداد الهادين
بفضله العميم وفيضه العظيم انه سميع مجيب **اقول** هذا اخر مباحث
الكتاب وهو مشتمل على ما يدل على فضايل الصحابة وتعظيمهم والامتناع عن

مطاعنهم وهو من وجوه منها قوله والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين
اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه فان هذا بصريحه يدل على ان الله تعالى
رضي عنهم ومن رضي عنه تعالى لا يجوز الطعن فيه ومنها قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي
والذين امنوا معه الاية سواء جعل الواو للعطف او للاستيناف ومن لا يخزيه الله
فلا يجوز للغير الاستخفاف به ومنها قوله محمد رسول الله والذين معه اشداء
على الكفار رحماء بينهم ومن مدحهم الله لا يجوز ذمهم ومنها قوله عم لا تسبوا اصحابي
فلو انفق احدكم ملاء الارض ذهبا ما بلغ احدهم ولا نصفه ومنها قوله عم اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ومن حصل به الاهتداء لا يجوز به الاستهزاء ومنها
قوله الله الله اي اتقوا الله في اصحابي لا يتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي
احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى
الله فيوشك ان ياخذه وما قيل ان من خالف قوله تعالى او قول رسوله ليس بداخل في
الايات لو سلم انها دالة على ما ذكروا ولا في الاحاديث لو سلم انها صحيحة ضعيف
قوله وما نقل من المطاعن اشارة الى ما نقل عن كل واحد من الخلفاء الثلثة منها
ما نقل عن ابي بكر انه خالف كتاب الله ومنع ارث فاطمة حيث قال وان كانت
واحدة فلها النصف وبنى منع ارثها على ما رواه هو وحده عن النبي صم وهو قوله
نحن معاشر الانبياء لا نورث فما تركناه صدقة ولم يوافقه احد في ذلك ومنها
انه منع فاطمة فدكا ولم يصدقها حين ادعت ان النبي عم نحلها مع انها معصومة عن
جميع الارجاس لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس واستشهدت فاطمة عليا
وام ايمن ولم يعتبر شهادتهما وصدق ازواج النبي في ادعاء الحجرة لهن ولما عرف
عمر بن عبد العزيز ان ذلك كان ظلما رد فدك على اولاد فاطمة ومنها ان فاطمة
اوصت ان لا يصلي عليها ابو بكر غيظا عليه فدفنت ليلا واخفي قبرها ومنها
قول ابي بكر ان لي شيطانا يعتريني فاذا استقمت اعينوني وان عصيت فجنبوني ومنها
قوله يا ليتني كنت تبنة في لبنة ومنها قوله اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم ومنها انه

لو كان مستحقا للامامة لما عزله حين بعثه الى مكة لقراءة سورة براءة على الناس في الموسم
ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام لانه قطع يسار سارق واحرق فجاءة بالنار وهو يقول
انا مسلم وسئل عنه معنى الكلالة فلم يقل فيها ثم قال ان قلت فيها واصبت فمن الله
وان اخطات فمن الشيطان ولم يعرف ارث الجدة حيث سالت عنه جدة فقال
لا اجد لك في كتاب الله شيا ولا في سنة نبيه فاخبره المغيرة ومحمد بن سلمة ان النبي
اعطاها السدس وكان مضطربا في اكثر الاحكام مستفتيا من الصحابة ومنها ان
خالد بن الوليد قتل مالك بن نويرة طمعا في التزويج بامراته وكان مالك مسلما وخطب
امراته ليلة قتله ولم يقتله ابو بكر قصاصا ولم يعزله وقال لا اغمد سيفا سله الله
وانكر ذلك عليه عمر ومنها انه دفن في بيت رسول الله وقد نهى الله دخوله حال
حيوته بغير اذنه ومنها انه بعث جماعة الى علي لما امتنع عن بيعته وامرهم ان يضرموا
النار في بيته وفيه فاطمة والحسن والحسين واكثر اهل البيت ومنها ان عمر مع انه
كان ناصرا ابي بكر والمتولي للعهد من قبله قال كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله
المسلمين شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه ومنها انه شك عند موته في صلاحيته
للامامة حيث قال وددت اني سالت رسول الله صم عن هذا الامر فيمن هو وكنا
لا ننازعه اهله ومنها انه خالف النبي في الاستخلاف ونص على خلافة عمر بعده
ومنها انه خالف النبي في التخلف عن جيش اسامة ومنها ما نقل عن عمر انه منع
المتعتين حيث قال ثلث كن على عهد رسول الله انا انهى عنهن واحرمهن واعاقب
عليهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل ومنها انه منع اهل البيت الخمس
الذي اوجبه الله تعالى لهم ومنها انه كان ينهى عن المغالاة في مهور النساء حتى قامت
اليه امراة وقالت اما قال تعالى وان اتيتم احديهن قنطارا فقال كل الناس افقه من
عمر حتى المخدرات ومنها انه امر برجم امراة حامل زانية وبرجم مجنونة اخرى فقال له
علي في الاولى ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل لك على حملها وفي الثاني رفع القلم
عن المجنون فقال لولا علي لهلك عمر ومنها انه كان جاهلا بالقران لانه تشكك

فى موت النبى فقال حين قبض عم لا يتركون هذا القول حتى يقطع ايدى رجال
وارجلهم ولم يسكن الى موت النبى الى ان قرء ابو بكر قوله تع انك ميت وانهم ميتون
وقوله افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم فقال عمر كانى لم اسمع هاتين الايتين
ومنها انه اعطى ازواج النبى عم من بيت المال ما لم يكن مستحقات له فانه اعطى
عايشة وحفصة كل سنة عشرة الاف درهم ومنها انه قسم فى الجب بماية قضيب
وروى بتسعين ومنها انه فضل فى قسمة الغنايم المهاجرين على الانصار والانصار
على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن ذلك فى عهد رسول الله ومنها انه خالف
رسول الله حيث لم يفوض امر الامامة الى اختيار الناس وخالف ابا بكر حيث لم ينص على امامة واحد معين
وجعل الامر فى ستة وامرهم بالشورى ومنها انه لما طال المنازعة بين ابى بكر وفاطمة ورد ابو بكر
فدكا وكتب به كتابا اخذه من فاطمة ومزقه ومنها ما نقل عن عثمان انه ضرب عمارا حتى نق
امعاءه وضرب ابا ذر ونفاه الى الربذة من غير ذنب وضرب عبد الله بن مسعود حتى
كسر ضلعين واحرق مصحفه وحرمه العطاء سنتين فمات من ذلك الضرب ومنها انه اسقط
القود عن عبد الله بن عمر حين قاتل الهرمزان واسقط حد المشرب الخمر عن وليد بن عقبه
فحدها على وقال لا يبطل حد دالله وانا قايم ومنها انه ولى امور المسلمين من ظهر فسقهم
حتى احدثوا فى امور المسلمين ما احدثوا فانه اوى الحكم طريد رسول الله صم ان ابا بكر لم يرده
ولا عمر بل ابعداه من موضع كان وولى الوليد بن عتبه وكان يشرب الخمر ويصلى
بالناس وهو سكران وجعل سعيد بن العاص حاكما على الكوفة فظهر منه ما اخرجه به
اهل الكوفة منها وولى معوية الشام حتى ظهر منه ما ظهر وولى اقاربه فى البلاد
ورفع ابن ابى معيط على رقاب الناس وكان عمر نهى عن ذلك كراهية الناس لهم
ومنها انه اثر اهله بالاموال وفرقها عليهم وبذر فى التفريق الى ان دفعه الى ربعة
نفر من بعمايه الاف دينار من بيت المال ومنها انه اتخذ الحجاب والبواب وامر بنفى
الناس عند مشيه كما هو عادة الجبابرة ومنها ان الصحابه خذلوه حتى قتل وقال على الله
قتله ولم يدفن الا بعد ثلثة ايام وغير ذلك واشار المصنف الى جوابها مجملا بان لها محامل

وتاويلات مذكورة فى المطولات ومع ذلك فلا يعادل تلك المطاعن الاحاديث
التى وردت فى مناقبهم وتعلت من اثارهم حتى يصير طعنا ثم اقول
لاخوانى فى الدين وخلانى باليقين عصمنى الله واياهم عن زيغ الضالين ان
رعايتى بعض قواعد الحكمة لم تكن الا لعلمى بان ذلك ليس بقادح فى الشريعه ومعاونتى
بعض اقوال المعتزلة كمسئلة خلق الافعال وغيرها لم يكن الا لكونه اقرب الى العقل واكثر
فى النقل ولما حصل فى الناس بسبب استناد جميع الافعال الى الله تع التهاون فى الطاعات
والجراءة على انواع الفسادات وعدم المبالاة باكل الحرام واخذ اموال الايتام وسكوتى
عن بعض بدعات الشيعه لم يكن الا لعلم ان ما تمسك به جميع الفرق فى الامامة ليس
مما لا يمكن ان سانقش فيه حتى يطعن بعضهم بسبب قوة متمسكاتهم فى البواقى واعتقادى
ان من طعن بادنى شى فى احد من الخلفا الراشدين والايمة الهادين رضوان الله عليهم اجمعين
بل نيمن صحب رسول الله صم ساعة وصدقه فيما جاء به عم نوبذ لكل يواخذ يوم يوخذ
بالنواصى والاقدام كيف وقد تحقق انهم صحبوا رسول الله ووافقوه فى السرا والضرا وسعوا
فى اظهار كلمة الحق وبالغوا فى تشييد مبانى الصدق وورد فى فضايلهم ايات كثيرة
واحاديث جمة دالة على كرامتهم موجبة لمحبتهم والله اعلم بكيفيات الامور وخفيات
ما فى الصدور ولله الحمد اولا واخرا والصلوة على نبيه محمد واله وصحبه باطنا
وظاهرا واتفق الفراغ من تسويده بتوفيق الرب الصمد اخر يوم الاحد ثامن جمادى الاخرة
سنه ست وعشرين وسبعمايه على يد مولفه وهو العبد الضعيف محمد بن محمود الاملى خصه الله
بلطفه الشامل وتجاوز عن هفواته وعفله ولوالديه ولمن اعانه فى اوقاته لمحمد
وذريته الى هاهنا حكاية فراغ المصنف دام ظله عن تحرير هذا الشرح

تم الكتاب بحمد الله وجزيل الايه وجميل نعمايه على يدى العبد الفقير الى
عفو الله البارى محمد طاهر بن ابرهيم مستجيبا عفو ربه الرحيم يوم الاثنين
قبل الظهر فى شهر الله الحرام محرم فى سنه
بارديها ست وثمانمايه وقابلت مع النسخة التى كتبت منها من
اوله الى اخره وصلى الله على محمد خير امته وصحبه
اجمعين وسلم تسليما كثيرا كثيرا
٢



